77565

Die religionsphilosophische Methode Feuerbachs.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen philosophischen Fakultät der Universität
zu Tübingen

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

Hermann Henne
aus Aufhausen.

Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig
Großbetrieb für Dissertationsdruck
1918.

Diss. Tübingen 1918.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Groos.

6. Juni 1918.

Dem ehrenden Andenken meines Vaters.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

Die zwei Seiten der Methode Feuerbachs 1

Erster Teil.

Der empirische Ausgangspunkt 4

A. Die antispekulative Tendenz 7

B. Die antitheologische Tendenz 15

Zweiter Teil.

Das philosophische Ziel 38

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548026_0105

Literaturverzeichnis.

Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1903. 10 Bände.

Wilhelm Bender, Wesen der Religion. 1886.
Wilhelm Bousset, Das Wesen der Religion. Volksausgabe. Halle a. S. 1906.
Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig 1901.
Rudolf Eucken, Hauptprobleme der Religionsgeschichte der Gegenwart. 1907.
Karl Groos, Die Befreiungen der Seele. Jena 1909.
Rudolf Haym, Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider. Halle 1847.
Wilhelm James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übersetzt von Georg Wobbermin. 1907.
Friedrich Jodl, Ludwig Feuerbach. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1904.
Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik. Bd. 2. 1912.
Julius Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion.
Heinrich Maier, Die Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.
E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. 1906.
Paul Natorp, Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Freiburg und Leipzig 1894.
Ernst Pariser, Einführung in die Religionspsychologie. Halle 1914.
Max Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Freiburg 1889.
Friedrich Schleiermacher, Reden über die Religion. Ausgabe von Rudolf Otto. Göttingen 1899.
Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1907.
Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig, Reclam.
Friedrich Traub, Glauben und Wissen. Berlin 1911.
Friedrich Traub, Theologie und Philosophie. Tübingen 1910.
Ernst Tröltsch, Gesammelte Schriften. Bd. 2. Tübingen 1913.
Wilhelm Windelband, Präludien. Tübingen 1915.

Georg Wobbermin, Zum Streit um die Religionspsychologie. Berlin 1913.
Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie. Bd. 2.
Wilhelm Wundt, Die Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1911.
Eduard Zeller, Über Ursprung und Wesen der Religion. Vorträge und Abhandlungen. 2. Sammlung.

Richard Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1913.
Wilhelm Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1904.

Einleitung.

Die zwei Seiten der Methode Feuerbachs.

Die von Feuerbach angestrebte Methode ist von großem, historischem Interesse, weil wir hier sehen, wie aus dem Hegelschen Apriorismus (dem kühnsten in der Geschichte des menschlichen Denkens) das Bedürfnis entsteht, der Religionsphilosophie eine empirische Grundlage zu geben. So vieles im einzelnen unvollkommen ist, so muß Feuerbach doch als einer der Bahnbrecher für eine induktive Methode in der Religionsphilosophie anerkannt werden. Feuerbach sagt von sich, daß er als „geistiger Naturforscher" sich mit den religiösen Erscheinungen beschäftige (Apologetisches und Polemisches Bd. 7 S. 282). Er bezeichnet damit seine Methode als naturwissenschaftliche. Mit diesem Ausdruck will er sie charakterisieren als eine Vereinigung des empirischen und philosophischen Verfahrens. Die Aufgabe des Naturforschers ist, auf der einen Seite die Erscheinungen durch möglichst genaue Beobachtung in ihrer schärfsten Charakterbestimmtheit zu erfassen, auf der andern Seite allgemeine Gesetze des Geschehens zu finden. Diese doppelseitige Aufgabe hat sich nun auch Feuerbach als geistiger Naturforscher bei der Erforschung des Wesens der Religion gesteckt. Im Gegensatz zu Hegel meint er, daß das Empirische und Philosophische sich wohl vereinigen lasse. „Hegel setzt das Unendliche dem Endlichen, das Spekulative dem Empirischen entgegen, ich dagegen bin der Meinung, eben weil ich schon im Endlichen das Unendliche, schon im Empirischen das Spekulative finde, daß das Unendliche nichts anderes ist als das Wesen des Endlichen, das Spekulative nichts

anderes als das Wesen des Empirischen“ (Apologetisches und Polemisches Bd. 7 S. 267).

In welcher Weise denkt sich nun Feuerbach die Vereinigung dieser beiden Tendenzen, der empirischen und der philosophischen? Den Ausgangspunkt bildet das Empirische, das Ziel dagegen liegt über dem Empirischen im Philosophischen. „Bei der Nichtphilosophie anfangen und bei der Philosophie endigen“ (Zur Reform der Philosophie Bd. 2 S. 208), das ist die Losung, die Feuerbach ausgibt und die ihn gerade auch bei seiner religionsphilosophischen Arbeit leitet. Der Weg erscheint ihm vernünftiger und ehrenvoller als der umgekehrte, wie ihn allerdings so mancher große Philosoph in Deutschland begangen hat, den Lebensweg mit der Philosophie zu eröffnen und mit der Nichtphilosophie zu schließen. „Denn die Philosophie, die mit dem Gedanken ohne Realität beginnt, schließt konsequent mit einer gedankenlosen Realität“ (Zur Reform der Philosophie Bd. 2 S. 208).

Feuerbach weiß sich mit dieser Vereinigung der empirischen und philosophischen Tendenz im Einklang mit Kant. „Denken ohne Sinnlichkeit ist nichts, Sinnlichkeit umgekehrt ohne Denken nichts“ — das ist nach Feuerbach der Kern des Kantschen Systems, und diesen Kern glaubt Feuerbach festgehalten zu haben, wobei er allerdings das Denken völlig anders als Kant auffaßt. Er betont beides: „Das Denken ohne Anschauung ist nichts“, denn das richtige Denken ist nur ein erweitertes, auf Entferntes, Abwesendes ausgedehntes Empfinden, ein Empfinden dessen, was nicht wirklich, eigentlich empfunden wird. (Diese Auffassung des Denkens ist ganz unkantisch.) Ebenso gilt aber das andere: „die Anschauung ohne Denken ist nichts“, die Anschauung darf nicht verstandslos sein, sie darf mir nicht nur einzelnes geben, sondern auch Identität, Zusammenfassung von einzelnen, nicht nur Bäume, sondern auch Wälder. Für das richtige Verständnis Feuerbachs muß also im Auge behalten werden, daß Feuerbach beide Faktoren für nötig findet, wenn ein Erkennen zustande kommen soll: Anschauung und Denken. Im Gegensatz zu der zu seiner Zeit herrschenden einseitig spekulativ gerichteten Philosophie betont Feuerbach stark

die Notwendigkeit der Sinnlichkeit, das Ausgehen von ihr, also die induktive Methode im Gegensatz zu dem gewaltsamen Apriorismus Hegels, so daß oft der Anschein entstehen könnte, als wäre für ihn der Sinn der einzige Weg zum Erkennen. Allein das ist nicht richtig; es ist nicht die Meinung Feuerbachs, daß es ein Erkennen gäbe ohne ein Denken. Man muß die polemische Zuspitzung der Gedanken Feuerbachs im Auge behalten, um dieselben richtig zu verstehen. Nur der Ausgangspunkt soll nach Feuerbach im Empirischen genommen werden, das Ziel dagegen liegt über dem Empirischen im Philosophischen.

Nach dieser Regel will Feuerbach auch bei seiner religionsphilosophischen Arbeit verfahren.

Erster Teil.

Der empirische Ausgangspunkt.

Der Ausgangspunkt soll genommen werden in den Tatsachen. In schönen Worten gibt Feuerbach diesem Grundsatz Ausdruck. „Das Sein ist überall das Erste in der Philosophie, und auch in der Religionsphilosophie soll ausgegangen werden vom Dasein der Religion, vom Dasein des Glaubens an eine Unsterblichkeit, an einen Himmel und eine Hölle."

Und in seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" sagt Feuerbach von sich Bd. 1 S. 203: „Die Aufgabe, die ich in meinen religionsphilosophischen Schriften mir gesteckt habe, war eine empirische, historische, aber nicht eine extensiv, sondern intensiv historische. Es war die Aufgabe, statt meiner die Geschichte der Menschheit reden zu lassen. Nur das, was die Menschheit in der Religion längst gesagt und gedacht hat, will ich sagen". Ganz ähnlich lautet die Äußerung (Apologetisches und Polemisches Bd. 7 S. 283): „Ich lasse die Religion sich selber aussprechen, und mache nur den Zuhörer und Dolmetscher der Religion, nicht ihren Souffleur. Zu entdecken, Dasein zu enthüllen ist mein einziger Zweck". Bei den Tatsachen, auf die Feuerbach sich stützen will, denkt er also in erster Linie an die geschichtlichen Religionen mit ihren objektiven Ausdrucksformen in Kultus und Dogma, weiterhin an die Selbstzeugnisse einzelner ausgesprochen religiösen Naturen, wie etwa eines Augustin und Luther. Nach allen Seiten hin sollen diese Tatsachen in Betracht gezogen werden, auch nach den Seiten hin, nach denen sie scheinbar der Theorie Feuerbachs nicht günstig sind. Zu den Tatsachen, die für die Theorie Feuerbachs Schwierigkeiten mit sich bringen, gehört die mystische Religiosität. „Die Mystik allein ist das psychologische Rätsel

auf dem Gebiet der Religion“ gesteht Feuerbach selbst zu (Apologetisches und Polemisches Bd. 7 S. 236). Das hält ihn aber nicht ab, die mystische Religiosität zu studieren und seine Theorie mit dieser Tatsache auseinanderzusetzen, viele Belege für seine Behauptungen entnimmt er gerade den Mystikern des Mittelalters. Tatsachen sollen die Grundlage seiner Theorie bilden.

Auf welchem Wege glaubt nun Feuerbach zur Erkenntnis dieser Tatsachen zu gelangen? Durch die Sinne. Unbezweifelbar ist nach Feuerbach nur das, was Objekt des Sinnes, der Anschauung ist. „Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit“ (Grundsätze der Philosophie Bd. 2 S. 302). Und zwar ist alles den Sinnen zugänglich, nicht etwa nur die äußeren Gegenstände. Inwiefern kann aber das religiöse Leben Gegenstand der Sinneswahrnehmung sein? Unser eigenes doch nur dann, wenn man an der Vorstellung eines „inneren Sinnes“ festhält. Und das fremde? Durch Einfühlung auf Grund des Wahrgenommenen. Feuerbachs Formulierung klingt dagegen etwas bedenklich. Nach ihm ist nicht nur Äußerliches, sondern auch Innerliches, nicht nur Fleisch, sondern auch Geist, nicht nur das Ding, sondern auch das Ich (und zwar das fremde Ich) Gegenstand des Sinnes. „Wir fühlen nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleisch und Knochen, wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände und die Lippen eines fühlenden Wesens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers oder das Säuseln der Blätter, sondern auch die seelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, sondern wir blicken auch in den Blick des Menschen“ (Zur Reform der Philosophie Bd. 2 S. 304). Alles ist sinnlich wahrnehmbar.

Das muß freilich richtig verstanden werden. Ein Doppeltes muß im Auge behalten werden. Fürs erste: auch das Innerliche ist wahrnehmbar, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar. Die Wahrnehmung des Geistigen ist vermittelt durch den Verkehr der Menschen untereinander, durch die Gemeinschaft der Menschen. Der Empirismus hat recht, wenn er alle Ideen aus den Sinnen ableitet. Nur vergißt er, daß das wichtigste

Sinnesobjekt der Mensch selber ist. „Nur im Blick des Menschen in den Menschen entzündet sich das Licht des Bewußtseins und des Verstandes. Aus dem isolierten Menschen, aus dem Ich ohne ein sinnliches Du lassen sich die Ideen nicht ableiten. Bedingung für ihre Entstehung ist Mitteilung, Konversation des Menschen mit dem Menschen. Diese Mitteilung, diese Konversation vollzieht sich aber durch die Sinne (Bd. 1 S. 305). Man sieht, wie trotz der nicht unbedenklichen Formulierung tatsächlich auf wichtige Zusammenhänge aufmerksam gemacht wird. Mit den Sinnen nehmen wir nur Körperliches wahr; dazu gehört aber die fremde Ausdrucksbewegung, die uns fremdes Seelenleben erschließt. Und ohne diese Erschließung würde das Licht des eigenen Geistes sich nicht entzünden. Aber die Behauptung: alles ist sinnlich wahrnehmbar, erleidet noch eine zweite Einschränkung. Es muß beachtet werden, daß die Aneignung der Gegenstände durch die Sinne, seien es nun äußerliche oder innerliche Gegenstände, sich nur durch angestrengte Arbeit vollzieht. „Das Sinnliche ist nicht in dem Sinn das Unmittelbare, daß es das Profane, das auf glatter Hand Liegende, das sich von selbst Verstehende sei“ (Grundsätze der Philosophie Bd. 2 S. 305). Die erste Anschauung des Menschen ist die der Vorstellung und der Phantasie, und die Aufgabe der Wissenschaft besteht nicht darin, von den sinnlichen Dingen weg, sondern zu ihnen hinzuzuführen; eine Aufgabe, die energische, anhaltende Arbeit erfordert. Damit ist die richtige Erkenntnis ausgesprochen, daß die objektive Auffassung und Wiedergabe des sinnlich Dargebotenen nichts Selbstverständliches, sondern eine Aufgabe methodischer wissenschaftlicher Arbeit ist.

Richtig verstanden, bleibt es also wahr: alles ist sinnlich wahrnehmbar, auch das Innerliche. Von einem flachen Sensualismus hält sich Feuerbach frei, aber das betont er: eine unmittelbare Erkenntnis des Tatsächlichen liefern uns nur die Sinne. Deshalb gilt ihm auch bei der Erforschung der Religion der Grundsatz: folge den Sinnen. Etwas wie die Religion kann man nur aus seinen Erscheinungen, aus seinen Wirkungen, aus seinen in die Sinne fallenden Äußerungen erkennen. Diejenigen Akte der Religion, welche in die Sinne fallen, in sinnlichen

Gebärden und Zeichen sich darstellen, offenbaren ihr Wesen am deutlichsten. Diese Akte sind die kultischen. „Der Gott des Gottesdienstes, nicht der Gott der sophistischen Theologie ist der wahre Gott des Menschen“ (Wesen des Christentums Bd. 6 S. 75). Vom Kultus aus sucht deshalb Feuerbach die Religion vor allem zu verstehen, und es ist eine Konsequenz aus der empirischen Methode, daß er diesen Weg geht.

Zusammenfassend können wir sagen: Die eigene religiöse Erfahrung als Quelle der religiösen Erkenntnis wird von Feuerbach nicht berührt. Für ihn kommt ausschließlich die Beobachtung fremden religiösen Lebens in Betracht. Seine Ausführungen hierüber sind in der Formulierung anfechtbar, enthalten aber den richtigen Grundgedanken: Die wahrnehmbaren Äußerungen des religiösen Lebens müssen zum Ausgangspunkt der Untersuchung genommen werden.

Die Forderung Feuerbachs, daß der Ausgangspunkt bei der Erforschung der Religion ein empirischer sein müsse, erfährt nun eine nähere Verdeutlichung und genauere Begründung, wenn wir den Gegensatz uns vergegenwärtigen, den Feuerbach bei dem Ausdruck „empirisch“ im Auge hat. Es ist ein doppelter: im Gegensatz zu dem empirischen Verfahren steht einmal das spekulative, wie es vor allem Hegel ausgebildet hat, dann und das theologische Verfahren, für das die Eintragung von Wertgesichtspunkten in die Untersuchung charakteristisch ist. Nach diesen beiden Seiten hin muß Feuerbach seine Forderung eines empirischen Ausgangspunktes näher erläutern und begründen.

A. Die antispekulative Tendenz.

Die empirische Methode steht einmal im Gegensatz zur spekulativen Methode, wie sie uns in klassischer Ausprägung bei Hegel entgegentritt. Die Macht, welche der spekulative Gedanke zur Zeit Feuerbachs hatte, bedingte es, daß Feuerbach das Verfahren, das er anwandte, in eingehender Auseinandersetzung mit der spekulativen Methode rechtfertigen mußte. Und zwar hat diese Kritik der spekulativen Methode durch Feuerbach bleibenden Wert. Feuerbachs Kritik der Hegelschen

Philosophie gehört wohl zum Bedeutendsten, was über Hegel geschrieben wurde. Im Interesse eines tieferen Verständnisses der Feuerbachschen Methode ist es erforderlich, daß wir uns ihr Verhältnis zur Methode der spekulativen Religionsphilosophie deutlich zu machen suchen.

Für Hegel hat die Philosophie eine besondere Methode, die Eigenart dieser Methode besteht darin, daß die Philosophie im Unterschied von den übrigen Wissenschaften völlig „voraussetzungslos" zu Werke geht. In der Philosophie ist es nach Hegels Auffassung nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit: „es ist, es gibt". Denn in ihr sollen wir nicht den Gegenstand voraussetzen (Vorlesungen über Philosophie der Religion 2. Auflage Bd. 2 S. 3). Deshalb beginnt die Philosophie Hegels in der Logik mit keinem besonderen Anfang, sondern mit dem reinen Sinn, mit dem rein Unbestimmten, mit dem Anfang selbst. Von diesem Anfang aus sucht sie dann weiterzukommen durch das reine Denken, durch die Bewegung, die dem Gedanken selbst innewohnt und die alle Formen des Daseins aus sich entwickelt. Diese Selbstbewegung des Denkens entwickelt zuletzt auch den richtigen spekulativen Begriff der Religion, zugleich mit der allgemeinen Notwendigkeit dieses Begriffs, womit dann auch die Frage nach der Wahrheit gelöst ist. Weiterhin lassen sich aus der Einsicht in diesen Begriff dann auch die Besonderungen der Religion verstehen. Diese einzelnen, bestimmten Religionen dürfen nicht empirisch aufgenommen werden, vielmehr muß die philosophische Wissenschaft zeigen, wie das Allgemeine sich selbst entschließt zum Bestimmten, zum Besondern. Die einzelnen Religionen verhalten sich demnach zu der Religion überhaupt nicht bloß als Arten zur Gattung, das Verhältnis der einzelnen Religionen zu der Religion überhaupt ist vielmehr so zu beschreiben: Die bestimmten Religionen sind auf der einen Seite nur besondere Momente des Begriffs und entsprechen darum dem Begriff nicht; denn er ist nicht wirklich in ihnen. Andererseits aber entsprechen sie doch dem Begriff der Religion, sie müssen ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen. Auf diesem eigenartigen Verhältnis der besonderen Religionen zum allgemeinen Begriff beruht die Ent-

wicklung der Relioion. Die bestimmten Religionen sind alle der Vergänglichkeit geweiht, der allgemeine Begriff ruht nicht, bis er sich in einer konkreten Gestalt der Religion zum Ausdruck gebracht hat.

Gegenüber diesen methodologischen. Grundsätzen der Hegelschen Philosophie, welche zur Zeit Feuerbachs einen beherrschenden Einfluß auf das philosophische Denken besaß, verteidigt nun Feuerbach in eingehender Beweisführung das Recht der empirischen Methode. Es ist nicht so, wie Hegel behauptet, daß die Philosophie über eine besondere Methode der Forschung verfügen würde. Das Wissen der Philosophie ist nach Feuerbach kein besonderes, vom Wissen der realen Wissenschaften unterschiedenes Wissen, die Methode der Philosophie ist die Methode des Wissens überhaupt. Daraus ergibt sich, daß die Philosophie wie die übrigen Wissenschaften mit der Empirie beginnen muß. Wenn sie auch im Verlauf der Untersuchung von ihr scheidet, den Anfang muß sie mit der Empirie machen. Wenn die Philosophie einen separaten Anfang macht, kommt sie nicht über die Stellung einer separaten Wissenschaft hinaus. Die Philosophie soll aber von ihrem Gegensatz gegen die übrigen Fakultäten frei werden, und sie wird erst dadurch von demselben frei, daß sie ihn in sich aufgenommen hat.

Eine Bestätigung dieser Auffassung der Philosophie findet Feuerbach in ihrer Geschichte. Die ersten Philosophen waren Naturforscher, in der alten wie in der neueren Zeit. Der Anfang des empirischen und des philosophischen Wissens ist also ein und derselbe Akt, und die Philosophie hat sich von vornherein an diesen ihren gemeinschaftlichen Anspruch zu erinnern. Deshalb hat sie nicht mit dem Unterschied von der wissenschaftlichen Empirie, sondern vielmehr mit der Identität mit ihr zu beginnen. Die neuere Philosophie hat das ja auch getan, sie unterscheidet sich gerade dadurch von der scholastischen, daß sie die empirische Tätigkeit mit der Denktätigkeit verbindet, daß sie dem von den wirklichen Dingen abgesonderten Denken gegenüber den Grundsatz aufstellt: man habe unter der Leitung der Sinne zu philosophieren.

Aber Feuerbach verteidigt das Recht der empirischen Methode in der Philosophie nicht nur durch geschichtliche, sondern auch durch innere, sachliche Gründe. Uns Heutigen mag vieles, was er in der Hinsicht ausführt, mehr oder weniger selbstverständlich erscheinen, aber wenn wir uns die zeitgeschichtliche Stellung Feuerbachs vergegenwärtigen, verstehen wir die Bedeutung dieser Auseinandersetzung mit den spekulativen Vorurteilen.

Warum muß der Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchung, auch der religionsphilosophischen Untersuchung in der Empirie genommen werden? Ein Grund, den Feuerbach dafür anführt, liegt darin: durch die empirische Methode allein vermögen wir die Sache zu ergreifen, die spekulative Methode dagegen vermag nicht zur Sache, sondern nur zum Gedanken von der Sache vorzudringen. In eingehender Kritik der Hegelschen Philosophie weist Feuerbach nach, daß man durchs Denken nie zur Wirklichkeit gelangt. Warum nicht? Ein wirkliches Objekt ist mir nur da gegeben, wo meine Selbsttätigkeit an der Tätigkeit eines andern Wesens ihren Widerstand, ihre Grenze findet. Denken aber ist reine Selbsttätigkeit, dem Denken also kann niemals ein wirkliches Objekt gegeben werden. „Nicht dem Ich, sondern nur dem Nichtich in mir ist ein Objekt gegeben“ (Grundsätze der Philosophie Bd. 2 S. 296). Nur da, wo ich leide, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, entsteht die Vorstellung einer außer mir seienden Aktivität, der Objektivität. Aber nur durch den Sinn wird das Ich zu einem Nichtich. Deshalb ist das Wirkliche in seiner Wirklichkeit das Wirkliche als Objekt des Sinns. „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch“. Hegel dagegen kommt durch das Denken nie zum Anderssein des Gedankens, zum realen Sein, sondern er kommt nur zum Gedanken von dem Anderssein des Gedankens.

Aber auch aus einem andern Grund muß der spekulativen Methode der Anspruch, die Wirklichkeit zu erreichen, aberkannt werden. Der Gedanke kommt nur zum allgemeinen Sein, aber nur bestimmtes Sein ist Sein (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie Bd. 2 S. 179). „Lässest du vom Sein die Bestimmtheit

weg, so lässest du auch kein Sein mehr übrig.“ Das Wesen des Denkens ist Allgemeinheit, das Wesen der Wirklichkeit ist Individualität. Zwischen Denken und Wirklichkeit besteht also eine Differenz, die es unmöglich macht, daß man mit dem reinen Denken das Wirkliche je erreichen kann. Die Einheit des Subjektiven und des Objektiven in der spekulativen Philosophie ist nichts anderes als die Einheit des Denkens mit sich selbst. Die empirische Methode dagegen trennt den Gedanken von der Sache von der Sache selbst und kommt gerade durch diese Trennung zur Sache selbst.

Ein zweiter Vorwurf, welcher der spekulativen Methode gemacht werden muß, ist folgender: gerade der Vorzug, den diese Methode für sich in Anspruch nimmt, daß sie nämlich eine voraussetzungslose Methode sei, kommt ihr nicht zu. Die spekulative Methode ist nicht voraussetzungslos, nur die empirische kann dieses Prädikat für sich in Anspruch nehmen. Feuerbach wirft die Frage auf: wodurch wird Voraussetzungslosigkeit in der Philosophie möglich gemacht? und gibt darauf die an Descartes erinnernde Antwort: dadurch, daß man beim Beginn der Untersuchung alles bezweifelt. Die einzige, voraussetzungslose Philosophie ist nur diejenige, welche den Mut und die Freiheit hat, sich selbst zu bezweifeln, diejenige, welche sich aus dem Gegensatz erzeugt. Die Hegelsche Philosophie dagegen bezweifelt bei ihrem Beginn alles, nur sich selbst nicht. Der Inhalt der Philosophie ist für Hegel ein gegebener, die Idee des Absoluten. Diesen Inhalt nimmt Hegel auf aus der Philosophie seiner Zeit. Er knüpft insbesondere an die Wissenschaftslehre an. Das Neue an Hegel ist nur das, daß er diesem Inhalt eine neue Form, eine neue Darstellung gegeben hat. Die Bedeutung Hegels liegt in der Darstellung. In ihr ist er Künstler. Durch sie versteht er es, dem Inhalt auch eine wirklich philosophische Form zu geben. Hegels Darstellung ist eine systematische Darstellung, Hegels Philosophie das vollendetste System, das je erschienen. Das Charakteristische des Systems ist die Kreisbewegung. System ist nur, was ein in sich geschlossener Kreis ist, was im Ende in seinen Anfang zurückkehrt. So entsteht allerdings in der Darstellung Hegels

der Schein der Voraussetzungslosigkeit. In der Darstellung abstrahiert Hegel von dem vor der Darstellung Gewußten, in der Darstellung macht er einen absoluten Anfang, in der Darstellung erzeugt er die Idee aus etwas anderem. Aber die Darstellung ist nun einmal nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck. Das Denken ist früher als die Darstellung des Denkens. Der Anfang in der Darstellung ist nur für sie, nicht aber für das Denken das Erste. Als Hegel schrieb, als er seinen Ideen eine wissenschaftliche Mitteilungsform gab, war ihm die absolute Idee eine Gewißheit, eine unmittelbare Wahrheit. Der Beweis war also nur ein formeller. Hegel war voraussetzungslos nur als Schreiber, nicht als Denker, und nur weil er der Darstellung selbst philosophischen Wert beimißt, weil sie bei ihm Selbstzweck ist, deshalb erscheint ihm seine Philosophie voraussetzungslos (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie Bd. 2 S. 181 ff.).

Die wirklich voraussetzungslose Philosophie ist vielmehr die empirische, diejenige, welche von der Empirie ausgeht. Die empirische Philosophie beginnt unmittelbar mit dem wirklichen Sein, unbekümmert um die Frage nach dem Anfang. Sie macht damit allerdings eine Voraussetzung, aber nur eine formelle, scheinbare Voraussetzung. Sie ist in Wirklichkeit voraussetzungslos. Denn sie beginnt mit ihrem Gegenteil. Was ist denn das Gegenteil des logischen Seins? Das Nichts, wie Hegel meint? Nein, sondern vielmehr das sinnliche Sein. Die empirische Philosophie hat also den Mut, sich selbst zu bezweifeln, sie erzeugt sich aus dem Gegensatz. Sie ist die wirklich kritische Philosophie, kritisch nicht nur gegen die Form, sondern auch gegen den Inhalt; die Philosophie, welche nicht nur ein rein wissenschaftliches, sondern auch ein Wahrheitsinteresse hat (Apologetisches und Polemisches Bd. 7 S. 278).

Ein weiterer (dritter) Mangel der spekulativen Methode liegt nach Feuerbach darin, daß sie dem Wesen des Menschen nicht entspricht. Die spekulative Methode faßt den Gegenstand auf, wie er bloß Gegenstand der abstrakten Vernunft ist, die empirische dagegen so, wie er Gegenstand des ganzen Menschen ist. Die empirische Methode entspricht daher allein dem wahren, wirklichen ganzen Wesen des Menschen, während die spekulative

eine gewaltsame Einseitigkeit darstellt. Die Sinne des Menschen gehören nun einmal zu seinem Ich, nicht etwa zu dem Wesen außer ihm und unter ihm. Ein Ich, welches durch den Verlust seiner Sinne defekt, krüppelhaft geworden ist, wird so ehrlich sein, einzugestehen, daß es einen Teil seiner selbst verloren hat, es wird sich elend und unglücklich fühlen, nicht nur leiblich, sondern auch geistig. Die absolute Philosophie entäußert und entfremdet deshalb dem Menschen sein eigenes Wesen, seine eigene Tätigkeit, dadurch, daß sie die Sinnlichkeit geringschätzig behandelt. Daher die Gewalt, daher die Tortur, die sie dem menschlichen Geist antut. Abstrahieren ist die hauptsächliche Leistung der absoluten Philosophie. Abstrahieren heißt aber, das Wesen der Natur außer der Natur, das Wesen des Menschen außer den Menschen, das Wesen des Denkens außer dem Denkakt setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen sich selbst entfremdet, indem sie ihr ganzes System auf diese Abstraktionsakte gegründet hat. Die wahre Philosophie soll aber das Wesen des ganzen Menschen umfassen, der Philosoph ist der universale Mensch, der Mensch, der für alles Menschliche Sinn und Verstand hat. Die empirische Philosophie ist daher die wahre Philosophie, denn sie hat das positivste Realprinzip zu ihrem Prinzip, den wirklichen ganzen Menschen, den Menschen, nicht nur sofern er abstrakt denkendes Wesen ist, sondern sofern er Augen und Ohren, Hände und Füße hat.

Weil die empirische Methode allein dem ganzen Wesen des Menschen entspricht, deshalb ist sie auch wertvoll fürs Leben. Die spekulative Philosophie hat fürs Leben keinen Wert. Für die spekulative Philosophie ist Wissenschaft nur Beschäftigung mit Dingen, die fürs Leben gleichgültig sind, und wenn sie sich auch mit nicht gleichgültigen Dingen abgibt, so tut sie das doch in einer gleichgültigen, indifferenten Weise. Die Wissenschaft im Sinn der spekulativen Philosophie ist nur ein unschädliches, darum auch unnötiges Spielzeug der faulen Vernunft. Die empirische Methode dagegen bringt in Berührung mit allen brennenden Fragen des Lebens, sie deckt die Schäden der Zeit auf an ihrer Wurzel und schafft damit die Voraus-

setzung für ihre Beseitigung. Aber ihren Wert offenbart die empirische Philosophie vor allem an dem, der sich mit ihr beschäftigt. Ein Mensch, der sich nur mit dem Wesen des abstrakten Denkens abgibt, wird doch selbst ein abstraktes, phantastisches Wesen, kein wirkliches, kein wahrhaft menschliches Wesen. Wer dagegen zu einer unverfälschten, deshalb objektiven Anschauung des Wirklichen gekommen ist, ist damit auch zu sich selbst gekommen. Nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit macht den Menschen frei und ledig aller Vorurteile, führt ihn zur wahren Freiheit des Geistes.

Was Feuerbach über die philosophische Methode im allgemeinen ausgeführt hat, findet nun seine selbstverständliche Anwendung auf die Methode der Religionsphilosophie. Die spekulative Religionsphilosophie kommt immer nur zu ihren Gedanken über die Religion, nicht zur wirklichen Religion. Sie ist keine voraussetzungslose Beschäftigung mit der Religion, sondern gebunden an die Voraussetzungen, mit denen sie an die Religion herankommt. Diese spekulative Religionsphilosophie ist als einseitige abstrakte Arbeit nicht im Einklang mit dem Wesen des Menschen, und bringt es darum auch nicht zu wertvollen Ergebnissen. Die religionsphilosophische Methode dagegen, welche ihren Ausgangspunkt in der Empirie nimmt, vermag die wirkliche Religion zu erreichen, sie ist zwar nicht formell, aber inhaltlich voraussetzungslos, sie ist die Methode, welche dem Wesen des Menschen entspricht und deshalb auch wirklich fruchtbare Resultate aufzuweisen hat.

Mit dieser Kritik der spekulativen Methode, wie sie vor allem von Hegel ausgebildet und angewandt worden ist, glaubt Feuerbach nur eine der Hegelschen Lehre innewohnende Wahrheit aus ihr heraus entwickelt zu haben. Feuerbachs Lehre stellt ja wohl den Gegensatz dar zur Hegelschen Philosophie, aber gerade deshalb ist sie auch in ihr gesetzt, weil ja nach Hegel der Gegensatz ein wesentliches Moment der Wahrheit ist. Wenn Feuerbach die Wahrheit der sinnlichen Anschauung gegenüber den Versuchen, die Wirklichkeit restlos rationalisieren zu wollen, verkündigt, so ist er sich dessen bewußt, daß er

nur die Dialektik der Hegelschen Methode auf diese selbst angewandt hat (Zur Reform der Philosophie Bd. 2 S. 227).

B. Die antitheologische Tendenz.

Aber noch einen zweiten Gegensatz hat Feuerbach im Auge bei dem Wort empirisch. Das empirische Verfahren steht im Gegensatz auch zum theologischen Verfahren. Das theologische Verfahren ist dadurch gekennzeichnet, daß es sich bei der Untersuchung von Wertgesichtspunkten leiten läßt. Die Theologie kommt an die geschichtlichen Erscheinungen heran mit bestimmten Wertmaßstäben, mit einem Idealbegriff der Religion. Nur diejenigen geschichtlichen Erscheinungen, welche, an diesem Idealbegriff gemessen, als wertvoll erscheinen, werden von der Theologie als religiös anerkannt. Nur diejenigen Religionen, welche mit diesem Idealbegriff übereinstimmen, gelten für die Theologie als Religionen, und nur dasjenige an diesen Religionen, was in Einklang zu bringen ist mit dem Idealbegriff, wird als wesentlich zur Religion gehörig betrachtet, was dagegen mit dem Idealbegriff nicht übereinstimmt, wird als unwesentlich beiseite geschoben.

Gegen diese Einmengung von Wertgesichtspunkten in die Untersuchung lehnt sich nun Feuerbach auf, und es ist eine Forderung der naturwissenschaftlichen Methode, die er anwendet, daß er das tut. Damit kommt seine Methodenlehre abermals mit Problemen in Berührung, die auch für den Kampf der Gegenwart von Bedeutung sind. Charakteristisch für die Naturwissenschaft ist die Ausschaltung der Wertgesichtspunkte. Der Wert der Naturwissenschaft als Wissenschaft fällt dahin, sobald Wertgesichtspunkte in die Untersuchung hereingezogen werden. Lächerlich erscheint es darum, von einer „christlichen“ Naturwissenschaft, von einer christlichen Medizin oder Zoologie oder Mineralogie oder Chemie zu reden. Als „geistiger Naturforscher“ verlangt nun Feuerbach auch für die wissenschaftliche Behandlung der religiösen Probleme die Ausschaltung aller Wertgesichtspunkte. Warum? Aus den gleichen Gründen, weshalb auch die Naturwissenschaft die Einmischung von Wertgesichts-

punkten ablehnen muß. Es sind im wesentlichen zwei Gründe. Einmal: wenn die Religion nach einem Normbegriff zurechtgeschnitten wird, so führt das zu einer Vergewaltigung der geschichtlichen Tatsachen. Man erreicht dann nach Feuerbachs Meinung nicht die wirkliche Religion. Man erhält vielmehr einen willkürlich zurechtgemachten, ganz einseitigen Begriff der Religion, man hat ja, ehe man an die Tatsachen herankommt, das Ergebnis der Untersuchung bereits in der Tasche. Feuerbach ist aber alles daran gelegen, die wirkliche Religion zu erreichen, nicht einen willkürlich zurechtgemachten Begriff der Religion. Deshalb hält er es für unbedingt nötig, daß alle Wertgesichtspunkte, alles, was mit persönlicher Stellungnahme zur Religion, mit persönlicher Beurteilung der Religion zusammenhängt, von vornherein ausgeschaltet wird bei der Erforschung ihres Wesens. Aber noch aus einem anderen Grund stellt Feuerbach diese Forderung: Wenn persönliche Stellungnahme die Untersuchung entscheidend beeinflußt, so können ihre Ergebnisse auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch haben. Ein anderer kommt an die Erscheinungen heran mit einer ganz anderen Wertung als ich, für ihn hat dann keine Bedeutung, was ich mit meinen persönlichen Wertmaßstäben in den Tatbestand hineingedeutet habe. Nach Feuerbach bekäme man, wenn man den Wertgesichtspunkten entscheidenden Einfluß zugestände, nur subjektive Meinungen über die Religion, verschiedenartige persönliche Stellungen zu ihr, aber keine Theorie vom Wesen der Religion. Wenn von Allgemeingültigkeit der Ergebnisse die Rede sein soll, müssen deshalb alle Wertgesichtspunkte beiseite gelassen werden. Wissenschaftliche Arbeit ist nur da, wo man das Ziel im Auge behält, allgemeingültige Ergebnisse zu gewinnen. Dieses Ziel hat Feuerbach sich gesteckt, er beansprucht für die Ergebnisse seiner Forschung wissenschaftlichen Wert, zieht deshalb auch die Konsequenz, daß er alle Wertgesichtspunkte beiseite läßt.

Was bedeutet nun für Feuerbach diese Ausschaltung der Wertgesichtspunkte? Aus ihr ergibt sich einmal, daß sämtliche Religionen bei der Erforschung des Wesens der Religion in Betracht zu ziehen sind, sodann daß bei jeder einzelnen Religion

sämtliche Erscheinungen, die zu ihr gehören, die mit ihr verbunden sind, berücksichtigt werden müssen.

Sämtliche Religionen müssen in den Bereich der Untersuchung gezogen werden. Die grundsätzliche Unterscheidung von christlicher und heidnischer Religion etwa in dem Sinn, daß die christliche Religion die wahre Religion wäre, die heidnische dagegen Aberglaube und Irrtum, hat keine Berechtigung. Schon in seinen frühesten Schriften hat Feuerbach eine solche Unterscheidung abgelehnt. Im Bayle sagt er (Bayle Bd. 5 S. 153), zunächst die Lehre Bayles darstellend, aber gewiß mit voller Zustimmung zu den Gedanken Bayles: „Entweder dürfen wir von keiner Religion der Heiden reden, oder aber müssen wir eine Identität zwischen der heidnischen und der christlichen Religion zugeben. Selbst der Fetischismus trägt noch, wenn auch in einer gräßlichen Entstellung, Spuren vom Wesen der Religion an sich, Spuren, die für den Denker, um in das geheime Wesen der Religion einzudringen, ebenso wichtig sind wie die Zustände der Leidenschaftlichkeit und Verrücktheit für die Erkenntnis des menschlichen Wesens". Und in der Theogonie spricht er sich über die grundsätzliche Unterscheidung christliche und heidnischer Religion folgendermaßen aus (Bd. 9 S. 311): „Wenn man einen wesentlichen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Religion feststellen will, so zerhaut man den Zusammenhang des menschlichen Wesens, der menschlichen Geschichte gewaltsam. Man muß dann auch die Konsequenz ziehen und muß behaupten, daß mit dem Christentum eine ganz neue Gattung von Wesen auf die Welt gekommen ist, daß die Christen aufhörten, Menschen zu sein, als sie aufhörten, Heiden zu sein. Solange man diese Behauptung nicht beweisen kann (trotz aller Anstrengungen der christlichen Heiligen, Mönche, Nonnen und Anachoreten, sich zu entmenschen, sich zu vergöttern), solange wird auch der Satz bestehen, daß der Unterschied zwischen dem christlichen und dem heidnischen Gott nur der Unterschied zwischen dem christlichen und heidnischen Menschen ist".

Die Unterscheidung zwischen christlicher und heidnischer Religion ist aber auch in der Form abzulehnen, die Hegel der-

selben gibt. Hegel stellt das Christentum als die absolute Religion den anderen Religionen gegenüber, die nur als Momente im Begriff der Religion Bedeutung haben. Das Christentum ist nun einmal auch bloß eine besondere geschichtliche Erscheinung der Religion, und einer solchen darf nie das Prädikat der Absolutheit vindiziert werden. In ähnlichem Sinn wie David Friedrich Strauß führt Feuerbach aus, daß es nun einmal unmöglich ist, daß die Gattung in einem Individuum, die Kunst in einem Künstler, die Philosophie in einem Philosophen, die Religion in einer bestimmten geschichtlichen Erscheinungsform sich absolut verwirkliche. „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche", sagt Goethe in seinem Briefwechsel mit Schiller, und dieses Wort findet die volle Zustimmung Feuerbachs. „Nur der Affekt macht das Individuelle zum Gattungsmäßigen, aber die Vernunft weiß nichts von einer solchen absoluten Inkarnation der Gattung in einer bestimmten Individualität. Was einmal in Raum und Zeit eintritt, muß sich auch den Gesetzen von Raum und Zeit fügen. Selbstbeschränkung ist die Bedingung des Eintritts. Was immer wirklich wird, das wird nur wirklich als ein Bestimmtes. Der Gott der Grenze steht als Wächter am Eingang in die Welt. Eine Inkarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in einem Individuum wäre ein absolutes Wunder, eine gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Prinzipien der Wirklichkeit, es wäre in der Tat der Untergang der Welt" (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie Bd. 2 S. 162).

Allerdings in einem Sinn kann vom Christentum als der absoluten Religion gesprochen werden, sofern nämlich im Christentum die religiöse Tendenz besonders rein zur Ausprägung kommt, sofern erst in Christus der letzte Wunsch der Religion verwirklicht, das Geheimnis des religiösen Gemüts gelöst ist (Wesen des Christentums Bd. 6 S. 174). Daß im Christentum der religiöse Gedanke einen besonders reinen Ausdruck gefunden hat, das ist aus der geschichtlichen Entstehung des Christentums zu verstehen, aus den Zeitverhältnissen, unter denen das Christentum in die Welt trat. Es war eine Zeit des politisch-sittlichen Verderbens. Deshalb wandte sich der Geist

jetzt von aller Politik ab, verwarf mit dieser schlechten Welt alle Welt. Es war nichts mehr in der Außenwelt, was ihn an sich ziehen konnte, nichts, was sein Auge bestechen, sein Herz verführen konnte. Nur in einer solchen Zeit konnte die Religion rein, abgesondert von allen fremdartigen Bestandteilen, in einer ihrem Wesen entsprechenden Gestalt sich darstellen. Die Natur der Religion kommt im Christentum besonders deutlich zur Ausprägung, aber grundsätzlich sind christliche und heidnische Religion wesensgleich, und wenn die Theologen einen grundsätzlichen Unterschied feststellen wollen, so ist das nur „Glaubensborniertheit".

Deshalb ist es notwendig, wenn man das Wesen der Religion kennen lernen will, auch die untersten, rohesten Stufen der Religion zu erforschen. Man darf die Religion nicht nur in einer aufsteigenden Linie betrachten, sondern muß sie in der ganzen Breite ihrer Existenz überschauen. Man muß sich die untersten Religionen auch bei der „absoluten" Religion vergegenwärtigen, nicht hinter sich, in der Vergangenheit, zurücklassen, um ebensowohl die absolute wie die anderen Religionen begreifen zu können. „Wo man einseitig das Christentum als die absolute Religion zum Ausgangspunkt der Betrachtung nimmt, erreicht man gerade das Wesen der Religion nicht, bekommt man keinen Einblick in die Identität aller Religionen als Religion" (Über Philosophie und Christentum Bd. 7 S. 107). „Die Vorstellungen der ursprünglichen Religionen sind nicht etwa abergläubische Irrtümer, sondern vielmehr Offenbarungen des wahren Wesens der Religion; je näher eine Religion ihrem Ursprung steht, desto aufrichtiger und wahrer ist sie, nur da ist der Gottesglaube Wahrheit und Gesundheit, wo er Natur ist" (Wesen des Christentums Bd. 6 S. 238).

So wenig als der Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Religion, so wenig darf der allgemeine Unterschied von Monotheismus und Polytheismus von entscheidender Bedeutung sein, wo es sich um die Erforschung des Wesens der Religion handelt, etwa in dem Sinn, daß man den Monotheismus auf göttliche Offenbarung zurückführen, den Polytheismus dagegen für eine menschliche Erfindung ausgeben würde. Der

Unterschied zwischen Polytheismus und Monotheismus reduziert sich vielmehr auf den Unterschied zwischen Art und Gattung. Die Gattung ist allerdings verschieden von der Art, von ihr lassen wir die Artunterschiede weg, aber deswegen ist die Gattung nicht ein selbständiges Wesen, denn sie ist ja nur das Gemeinsame der Arten. Der Gattungsbegriff des Steins ist kein sozusagen übermineralogischer Begriff, ein Begriff, der über das Gebiet des Steinreichs hinausginge; er bezeichnet allerdings keinen bestimmten Stein ausschließlich, aber nur deswegen, weil er sie alle unter sich befaßt. So ist es auch mit dem Gott überhaupt; der eine, allgemeine Gott, der Gott, von dem alle körperlichen, sinnlichen Eigenschaften der vielen Götter abgestreift sind, ist nichts prinzipiell anderes als die polytheistischen Götter, er befaßt sie alle unter sich. Wenn er auch keinen bestimmten nationalen Gott bezeichnet, ist er grundsätzlich nicht unterschieden von den besonderen nationalen Göttern (Vorlesungen über die Religion Bd. 8 S. 22).

Die Forderung der Ausschaltung der Wertgesichtspunkte zieht aber noch eine weitere Konsequenz nach sich: Es müssen nicht nur alle Religionen in den Bereich der Untersuchung gezogen werden, sondern es müssen auch bei jeder einzelnen Religion alle Erscheinungen berücksichtigt werden, die mit ihr verbunden sind und zu ihr gehören. Man darf nicht etwa bei den einzelnen Religionen unterscheiden zwischen normalen Erscheinungen und „pathologischen“ Erscheinungen in der Absicht, die pathologischen Erscheinungen außer Betracht zu lassen. Diese pathologischen Erscheinungen sind vielfach gerade die charakteristischen Erscheinungen der Religion; „was im Sinn der Theologen keine Religion ist, ist vielfach gerade die echte, ursprüngliche Religion“ (Das Wesen der Religion Bd. 7 S. 512). Deshalb muß, was mit der Religion irgendwie zusammenhängt, berücksichtigt werden, wenn es sich darum handelt, ihr Wesen kennen zu lernen.

Die Religion übt einen entscheidenden Einfluß aus auf das Denken und Handeln des Menschen. Einmal auf sein Denken. Zu jeder Religion gehört ein bestimmter Komplex von Vorstellungen, und es ist ganz natürlich, daß der Verstand sich

bemüht, diese Vorstellungen in einen Zusammenhang zu bringen So verbindet sich mit jeder Religion eine Theologie, und es geht nicht an, die theologische Bearbeitung der Religion für etwas Nebensächliches zu halten, die Religion darf nicht betrachtet werden abgesondert von der Theologie, von ihren theologischen Elementen. Nur mit der theologisch bearbeiteten Religion will Feuerbach es zu tun haben, denn er will es mit der wirklichen Religion zu tun haben. Die von theologischen Elementen gereinigte Religion ist ein künstlich zurechtgemachtes Gebilde, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht. Das Bestreben, die theologischen Elemente der Religion von ihr abzusondern und dieselben für etwas Unwesentliches an ihr zu halten, hat seine Wurzel ganz deutlich in einer apologetischen Tendenz. Denn diese theologischen Vorstellungen stehen vielfach in einem schroffen Gegensatz zu den Ergebnissen der Wissenschaft. Und die Theologie selber nimmt an diesem Gegensatz vielfach gar keinen Anstoß, hartnäckig hält sie ihre Vorstellungen fest, auch wenn dieselben in einem noch so handgreiflichen Widerspruch sich befinden zu dem, was die Wissenschaft sagt. Dieses zähe Festhalten von Vorstellungen, die von der Wissenschaft längst als unhaltbar erkannt und widerlegt sind, kann bei der Theologie geradezu den Charakter der Borniertheit annehmen. Um nun die Religion um jeden Preis zu verteidigen und zu retten, vollzieht man vielfach eine scharfe Trennung zwischen Religion und Theologie. Nur die Theologie, sagt man (so z. B. Schleiermacher, Reden über die Religion, Ausgabe Otto S. 25 ff.), steht im Widerspruch mit der Wissenschaft, nur die Theologie vertritt vielfach einen rückständigen Standpunkt, bei der Religion selbst dagegen ist das nicht der Fall. Durch die scharfe Scheidung von Religion und Theologie will man also den Gegensatz von Religion und Theologie verdecken, es ist, wie Feuerbach nachweist, ein apologetisches Interesse, aus dem diese Trennung hervorgegangen ist, nicht das theoretische Interesse an der Erkenntnis der wirklichen Religion. Für Feuerbach dagegen ist eben dieses theoretische Interesse das Leitende, er will die Religion kennen lernen, so wie sie ist, und die wirkliche Religion ist die theologisch bearbeitete Religion.

Weiter übt die Religion einen entscheidenden Einfluß aus auf das Handeln des Menschen, so auch auf das politische. Der Zusammenhang zwischen Religion und Politik ist ein überaus enger und ein notwendiger. Feuerbach sucht das folgendermaßen zu beweisen (Das Wesen der Religion Bd. 7 S. 427): Selbst wenn wir Gott in der Religion nicht als höchsten Potentaten denken, wenn wir bei der Vorstellung des Vaters bleiben, so gehört doch zum Vater die väterliche Autorität und Gewalt, der wir als folgsame Kinder unseren eigenen Willen und Verstand unterwerfen müssen. Wenn ich aber einmal meinen Willen und Verstand einem andern Wesen unterwerfe und aufopfere, so gebe ich mir dadurch eine Blöße, die jeder Schlaukopf zu seinem Vorteil ausnützen kann. Wer ein religiöses Kind ist, kann nicht zugleich ein politischer Mann sein. Und wenn ich nun sehe, daß nicht alle Menschen gleich sind, daß diese oder jene besondere, sei es natürliche, sei es politische Vorrechte besitzen, muß ich darin als religiöser Mensch nicht eine besondere Gunst, eine besondere Vorliebe Gottes erblicken, die sich ihnen zuwendet? Warum sollte er seinen Günstlingen nicht auch seine väterliche Gewalt über mich anvertraut haben? So kann unter dem heiligen Schutz und Vorwand der väterlichen Gewalt im Himmel, die ja keine unmittelbare ist, irgendein Despot sich meines Willens und Verstandes zu seinen Zwecken bemächtigen. „Die süße Vorstellung des himmlischen Vaters ist ein geschicktes Mittel, den Menschen als willen- und verstandloses Werkzeug einem geistlichen und weltlichen Despotismus zu unterwerfen“ (Das Wesen der Religion Bd. 7 S. 427). Der Zusammenhang von Religion und Politik ist also ein natürlicher und überaus enger. Er hat aber schlimme Folgen. Mit der Religion verbindet sich Herrschsucht, Fanatismus und Intoleranz, und zwar sind diese Erscheinungen wesentliche Merkmale jedes echten Glaubens. Gerade die glaubenseifrigsten Christen haben sich am lebhaftesten für die Verfolgung der Ketzer interessiert und dieselbe auf jede Weise, mit allen Mitteln erstrebt. Sie waren dabei von ihrem Standpunkt aus durchaus konsequent. Was die höchste Autorität, die Macht des Glaubens, zum Tod verurteilt, warum sollte das die welt-

liche Macht, welche sich auf diese Autorität stützt, nicht auch zum Tod verurteilen? Ob es zur äußeren Tat der Verfolgung kommt, ist ja auch gleichgültig. Es genügt, daß in den Augen des Glaubens der Häretiker ein Gott mißfälliges, von Gott negiertes, der ewigen Verdammnis bestimmtes Subjekt ist. So offenbart der enge Zusammenhang von Religion und Politik den inhumanen Charakter der Religion als in ihrem Wesen begründet. „Wo die Religion Charakter gezeigt hat, ist sie negativ gegen das menschliche Wesen, ist sie inhuman aufgetreten“ (Apologetisches und Polemisches Bd. 7 Bd. 251). Es geht deshalb nicht an, die moralischen Entartungserscheinungen, die sich so vielfach mit der Religion verknüpfen, als etwas Unwesentliches auf die Seite zu stellen, wo es sich darum handelt, ihr Wesen zu ergründen. Das kann nur tun, wer in apologetischem Interesse sich mit der Religion beschäftigt und sie um jeden Preis verteidigen will. Wem aber daran gelegen ist, ihr Wesen kennen zu lernen, wird gerade diese Erscheinungen nicht außer acht lassen. „Gerade die oft als Entartungserscheinungen bezeichneten religiösen Tatsachen, die schrecklichsten Verirrungen, die wildesten Ausschweifungen des religiösen Bewußtseins lassen oft die tiefsten Blicke in das Wesen der Religion tun. Die scheinbar rohesten Vorstellungen sind oft die kindlichsten, unschuldigsten, wahrsten Vorstellungen“ (Wesen des Christentums Bd. 6 S. 216).

Das ist also die weitere Konsequenz, die sich aus der Forderung der Ausschaltung der Wertgesichtspunkte für Feuerbach ergibt: nicht nur sämtliche Religionen müssen in den Bereich der Untersuchung gezogen werden, sondern auch sämtliche Erscheinungen, die mit den einzelnen Religionen verbunden sind und zu ihnen gehören. Die Gründe, weshalb Feuerbach die Ausschaltung der Wertgesichtspunkte verlangt, haben wir uns vergegenwärtigt: er will die wirkliche Religion kennen lernen, und er will Allgemeingültigkeit für die Ergebnisse seiner Forschung erzielen.

Es läßt sich nun nicht verkennen, und ist schon aus der Darstellung der Methode Feuerbachs deutlich geworden, daß die Stellungnahme Feuerbachs von ernsten Schwierigkeiten ge-

drückt ist. Von theologischer Seite, gegen die ja Feuerbachs Verfahren sich wendet, wird auf diese Schwierigkeiten immer wieder hingewiesen (vgl. etwa Wobbermin, Zum Streit um die Religionspsychologie; Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion; Traub, Theologie und Philosophie). Es dient einem vertieften Verständnis der Feuerbachschen Methode, wenn wir uns diese Schwierigkeiten, die auch Feuerbach empfunden hat, vergegenwärtigen und sehen, ob und wie dieselben etwa auf dem Standpunkt Feuerbachs gelöst werden können. Das erscheint auch aus dem Grund angezeigt, weil diese Seite des Feuerbach-Problems bisher in der philosophischen Literatur noch nicht untersucht worden ist.

Drei Einwände kann man gegen das Verfahren Feuerbachs erheben, so wie es im bisherigen geschildert worden ist.

Einmal kann man Feuerbach den Vorwurf machen, daß seine Methode sich im Kreis bewege. Feuerbach fordert: sämtliche Religionen müssen in Betracht gezogen werden und bei jeder Religion sämtliche Erscheinungen, die zur ihr gehören. Angesichts dieser Forderung muß sich nun doch die Frage erheben: nach welchem Maßstab stellt Feuerbach fest, ob eine geschichtliche Erscheinung Religion ist oder nicht. Man muß, um das entscheiden zu können, doch schon einen Begriff von der Religion haben. Diesen Begriff vom Wesen der Religion sucht Feuerbach aber erst zu gewinnen dadurch, daß er die einzelnen Erscheinungen, welche Religion sind, aufsucht und vergleicht und das Gemeinsame an ihnen herauszufinden sich bemüht. Was Feuerbach sucht, setzt er also bei seinem Verfahren schon voraus, er bewegt sich im Kreis (vgl. denselben Einwand gegenüber der psychologischen Ästhetik). Aus diesem Zirkel bei Gewinnung des Begriffs der Religion, so sagt man nun auf theologischer Seite, sei überhaupt nicht herauszukommen, wenn man nicht zu Wertgesichtspunkten seine Zuflucht nehme. Um fragen zu können, ob eine geschichtliche Erscheinung als Religion angesprochen werden könne oder nicht, sein ein über die wissenschaftliche Stellungnahme hinausgreifender persönlicher Anteil eines Subjekts nötig, dessen spontane Anerkennung und Ablehnung die eigentliche Voraussetzung für den religions-

wissenschaftlichen Begriff bilde. Es müsse etwas in ihm anklingen, das zu der Beurteilung zwinge: das ist religiös, in dem so oder so empfundenen Vorstellungskomplex liegen religiöse Keime. Daß eine persönliche Wertung Voraussetzung für die religionswissenschaftlichen Begriffe bilde, das werde noch deutlicher, wenn man die weitere Konsequenz ins Auge fasse, welche sich für Feuerbach aus der Forderung der Ausschaltung der Wertgesichtspunkte ergibt: bei jeder Religion müssen sämtliche Erscheinungen, die mit ihr verbunden sind, in Betracht gezogen werden. Es müsse doch als Möglichkeit angenommen werden, daß mit einer Religion ganz fremdartige Bestandteile sich verbunden haben, die gar nicht wesentlich zu ihr gehören, die sich ganz zufällig mit ihr verknüpft haben. Und ein Blick in die Geschichte zeige, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit sei. Wie in der Geschichte überhaupt die Idee nie rein zur Ausprägung komme, so sei auch der Begriff der Religion in keiner geschichtlichen Erscheinung rein verwirklicht, die Religion sei in der Geschichte immer vermischt mit andersartigen Empfindungen und Vorstellungen. Darauf habe schon Schleiermacher aufmerksam gemacht (Reden über Religion, Ausgabe Otto S. 27): „Das ist es ja eben, was ich Euch gesagt habe, daß die Religion nie rein erscheint, und daß, wer die Religion kennen lernen will, sie erst befreien muß von den fremden Bestandteilen, die ihr anhängen. So liegt der Diamant in einer schlechten Masse verschlossen, und es kostet viel Mühe, ihn zu finden und aus der Masse herauszuholen". Eben das müsse die Aufgabe sein, wie Schleiermacher sagt, den Diamanten aus der schlechten Masse herauszuholen, an den religiösen Erscheinungen das spezifisch Religiöse herauszufinden und das nicht Religiöse an ihnen auszuscheiden. Um diese Scheidung vornehmen zu können, brauche man wieder einen Maßstab, der, wenn man nicht in einem unentrinnbaren Zirkel sich bewegen wolle, nirgends anders gesucht werden könne als in einer persönlichen Wertung.

Daß Feuerbachs eigener Religionsbegriff auch tätsächlich in einer persönlichen Stellungnahme zur Religion begründet sei, daß Feuerbach seine Forderung der Ausschaltung der Wert-

gesichtspunkte selbst nicht eingehalten habe, das zeige ein Blick in seine Schriften deutlich. Die Tendenz, von der Feuerbach geleitet wurde, sei doch deutlich die, die Religion in einem möglichst ungünstigen Licht erscheinen zu lassen. Mit Absicht rücke er bei der Bildung des Begriffs der Religion die Erscheinungen der Religion in den Vordergrund, die geeignet seien, ihr Bild zu entstellen und sie als „inhuman" zu kennzeichnen. Wenn Feuerbach gerade die Entartungserscheinungen der Religion aufgreife, um aus ihnen seinen Begriff vom Wesen der Religion zu bilden, so sei das kein wissenschaftlich korrektes Verfahren, es müsse dabei ein ganz einseitiger Begriff von Religion herauskommen, und es sei kein reinliches Verfahren; Feuerbach tue sich viel auf den wertfreien Charakter seines Verfahrens zugut, im geheimen sei er aber doch sehr stark von Wertgesichtspunkten beeinflußt, denn die Voraussetzung für seine Untersuchung bilde ein bestimmter Begriff von Religion, der ihm als Maßstab diene und der zuletzt in einer persönlichen Stellungnahme zur Religion begründet sei. Bei der religionspsychologischen Untersuchung sei nun einmal ein Beurteilen nach Wert und Norm unentbehrlich, um überhaupt feststellen zu können, ob eine Erscheinung zur Religion gehört oder nicht und dann um das spezifisch Religiöse in ihr herausfinden zu können. Es sei eine Forderung der Ehrlichkeit, sich das einzugestehen.

Ein zweiter Einwand geht noch weiter und sagt (s. bes. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion S. 9 ff.): Nicht erst, wenn es sich darum handelt, Begriffe zu bilden, wenn es sich auch nur darum handelt, das Material zu sammeln, von dem wir ausgehen müssen, sind Wertgesichtspunkte unentbehrlich. Feuerbach hat nicht bloß die Schwierigkeiten bei der Bildung des Begriffs der Religion unterschätzt, er hat auch die Schwierigkeiten, von denen überhaupt die Erkenntnis fremden geistigen Lebens gedrückt ist, verkannt. Das Verstehen des menschlich-geschichtlichen Geisteslebens, so sagt man, ist etwas anderes als das Erkennen der Natur. Die Naturwissenschaften suchen vom Standpunkt eines den Objekten gegenüberstehenden Beschauers aus dieselben aufzufassen,

zu ordnen, in ihre letzten Bestandteile aufzulösen, und die Zumutung, noch einen andern Standpunkt einzunehmen, in ein noch tieferes Innere der Dinge selbst einzudringen, halten sie sich fern. Das sei nun aber, so sagt man, gerade die Grundforderung für das Verständnis des geschichtlichen Geisteslebens der Menschheit. Dasselbe werde nur erreicht, wenn wir das Leben des andern nicht bloß als äußeres Objekt uns gegenüberstellen, sondern dasselbe in unserem Innern mit Beziehung auf unser Selbstgefühl nachbilden. Dieses Nachbilden habe nun außerordentliche Schwierigkeiten. Man weist darauf hin, daß es sich in den meisten Fällen nur um ein hypothetisches Nacherleben handeln könne, das sei gerade im Gebiet der Religion deutlich. Wenn wir eine Religion verstehen wollen, sagt man, so kann doch von uns nicht verlangt werden, daß wir uns dieselbe zuvor aneignen. Wir können nicht mehr tun, als uns hypothetisch in sie hineinversetzen. Um die Religion eines Katholiken zu verstehen, brauchen wir nicht vorher selbst katholisch zu werden, wir müssen uns nur Mühe geben, uns auf seinen Standpunkt zu versetzen. Wie vollzieht sich aber dieses hypothetische Sichhineinversetzen in ein fremdes religiöses Leben und damit das Verständnis desselben? Wir müssen dabei ausgehen von den objektiv vorliegenden Kundgebungen des religiösen Lebens, sei es den unwillkürlichen Äußerungen unmittelbarer, unreflektierter Religion, sei es den absichtlichen, kunstmäßigen Beschreibungen einer in ihren Motiven klar zum Bewußtsein gebrachten Religiosität. Diese objektiven Kundgebungen des religiösen Lebens müssen nun aber gedeutet werden, und diese Deutung können wir nur dadurch gewinnen, daß wir die aus eigenem Erleben uns bekannten inneren Bewegungen in das uns vorliegende Material hineintragen. Mitfühlend müssen wir die Stimmungen und Empfindungen, welche uns bezeichnet sind, nachbilden, nur dadurch werden die uns vorliegenden objektiven Äußerungen religiösen Lebens belebt.

Mit dieser Deutung der ausdrücklich bezeichneten religiösen Erlebnisse dürfen wir uns aber nicht begnügen. Das einzelne Bezeugte soll doch in seinem Zusammenhang verstanden werden.

Es handelt sich doch darum, ein Gesamtbild des fremden religiösen Lebens zu gewinnen, das wir kennen lernen wollen, die Gesamtstimmung desselben innerlich zu ergreifen. Hier sind wir aufs Konstruieren angewiesen. Denn alle inneren Bewegungen des zu verstehenden Geisteslebens können nicht ausdrücklich bezeichnet sein. Es gilt deshalb, die nicht deutlich bezeichneten Erlebnisse zum Zweck weiteren Verständnisses selbständig zu reproduzieren. Und das Gesamterlebnis jedenfalls muß von uns in selbständigem, hypothetischem Reproduzieren dem Verständnis nahe gebracht werden. So ergibt sich die Aufgabe der Interpolation in weitem Umfang. Wir müssen unsere Zuflucht nehmen zu einer divinatorischen Tätigkeit, die ahnend sich in fremdes Geistesleben hineinlebt und die imstande ist, das nicht Ausgesprochene durch Hypothesen zu ergänzen. Nun ist es selbstverständlich, sagt man, daß wir bei dieser Rekonstruktion des religiösen Gesamterlebnisses, bei der Bildung der Hypothesen, die zu dem Zweck gemacht werden müssen, abhängig sind vom eigenen religiösen Empfinden. Wir kommen bei diesem ahnenden Sichhineinversetzen in fremdes Geistesleben nun einmal nicht los vom eigenen Empfinden, von den Gefühlen der Abneigung und Zuneigung, die in uns geweckt werden. Das Divinieren ist geleitet von der Frage: in welche Gefühle würde ich durch die Aneignung dieser oder jener Vorstellungen, in welche Gesamtstimmung durch die Aufnahme dieser oder jener Gefühle und Zwecke versetzt? In welchem inneren Zusammenhang könnte ich dieselben innerhalb der Einheit meines Geisteslebens zusammenfassen? Überall also werden wir zurückgewiesen auf unser eigenes religiöses Erleben. Nun stehen wir aber dem eigenen geistigen, insbesondere religiösen Leben nie in völlig uninteressierter Weise gegenüber. Die eigene Religion wird uns als etwas besonders Ausgezeichnetes, Unvergleichliches erscheinen. Denn das Ich, das fremde religiöse Erlebnisse hypothetisch reproduziert, kann denselben eben nicht als ein leeres, formales, aller inhaltsvollen Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen entäußertes Ich gegenübertreten, dieses Ich ist vielmehr ein lebendiges Ich, das seinen Standpunkt in einem Komplex von

inhaltsvollen Vorstellungen, Gefühlen und Zwecken nehmen muß. Nach dem, was ihm selbst als Gut, was ihm selbst als wertvolles religiöses Leben erscheint, muß es auch die unendlich mannigfaltigen Güter, die mannigfaltigen Religionsformen bewerten, welche die Menschen im Lauf ihrer Geschichte als wertvoll beurteilt haben und zu schaffen bemüht waren.

So läßt sich zeigen, daß es sich beim Erkennen fremden geistigen, insbesondere religiösen Lebens um einen sehr komplizierten Vorgang handelt. Das Deuten der vorliegenden objektiven Kundgebungen religiösen Lebens und das Ergänzen der gewonnenen Ergebnisse zu einem Gesamtbild ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft, und wir kommen dabei nie los von unserem Ich mit seinem Wertempfinden. Es heißt deshalb, so schließt man, die Eigenart des Erkennens im Gebiet geistig-geschichtlichen Lebens verkennen, wenn man von demselben verlangt, es solle wie das naturwissenschaftliche Erkennen die Ausschaltung aller Wertgesichtspunkte zur Norm erheben.

Aber noch ein dritter Einwand kann gegen die Stellungnahme Feuerbachs erhoben werden: man kann weitergehen und sagen, daß das Erkennen überhaupt, nicht etwa bloß das Erkennen geistig-geschichtlichen Lebens, sich nicht frei halten kann von Wertungen. Warum nicht? Man sagt: das Motiv, das den Menschen ursprünglich zum Erkennen treibt, ist zweifellos ein praktisches Bedürfnis, das Bedürfnis, sich in der Welt zurechtzufinden. Und dieses Bedürfnis ist noch in den höchsten Formen der Erkenntnisarbeit wirksam, auch da ist deutlich, daß das Erkennen zuletzt seine Wurzel hat in einem Erkennenwollen. Die Arbeit des Forschers wurzelt in einer nicht dem Wissen angehörigen Voraussetzung, sie wurzelt zuletzt in dem sittlichen Ideal der lebendigen Persönlichkeit. Denn die Voraussetzung, von der alles Erkennen ausgeht, ist die Annahme, daß es möglich ist, alle Dinge und Vorgänge in der Welt unter allgemeine Begriffe und Gesetze zu subsumieren. Diese Voraussetzung ist nicht selbstverständlich, aus der Erfahrung kann sie der Forscher nicht schöpfen. Es könnte ja sein, daß die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Naturgegenstände eine

so große wäre, daß sie aller Versuche, allgemeine Gesetze zu gewinnen, spotten würde. Und daraus, daß es bisher gelungen ist, Gesetze aufzustellen, folgt nicht, daß dies auch immer gelingen wird. Wenn der Forscher also an jener Voraussetzung festhält, so gewinnt er dieselbe nicht aus der Erfahrung, dieselbe ruht vielmehr in einer persönlichen Überzeugung, in der Überzeugung, daß er auf die Erfüllung seiner Aufgabe nicht verzichten darf, in einer sittlichen Idee. So wurzelt auch die wissenschaftliche Forschung zuletzt in dem sittlichen Ideal der lebendigen Persönlichkeit. Man kann deshalb nicht, so schließt man weiter, an die wissenschaftliche Forschung die Forderung stellen, sie solle sich von allen Wertgesichtspunkten frei halten, das hieße ja die Wurzel ignorieren, aus der alles Erkennen stammt. Auch bei Feuerbach sei doch deutlich, daß er mit seiner religionspsychologischen Arbeit einen praktischen, von seinem Standpunkt aus sittlichen Zweck verfolge. Er wolle die Menschheit befreien von Irrtümern, die sie jahrhundertelang geknechtet und die so viel Unheil angerichtet hätten, er wolle dieselbe durch diese Befreiung zur vollen, reinen Verwirklichung des Menschenideals führen.

Das sind die Einwände, die, insbesondere von theologischer Seite, gegen das Verfahren Feuerbachs erhoben werden. Sie suchen nachzuweisen, daß wenn es sich um die Erforschung des Wesens der Religion handelt, eine völlige Ausschaltung der Wertgesichtspunkte nicht gefordert werden könne. In der Tat machen diese Einwände aufmerksam auf ernsthafte Schwierigkeiten, von denen die Stellungnahme Feuerbachs gedrückt ist. Was ist von denselben zu halten? Sind die Schwierigkeiten, auf welche diese Einwände aufmerksam machen, auf dem Standpunkt Feuerbachs wirklich unlösbar? Ist die Konsequenz, welche die Theologen ziehen, daß man bei der religionspsychologischen Arbeit ohne Wertgesichtspunkte nicht auskommt, unvermeidlich?

Daß das Verfahren Feuerbachs sich in einem Zirkel bewegt, wird zuzugeben sein. Es ist der Zirkel, den wir überall begehen müssen, wo wir den Inhalt eines Begriffs aus seinem Umfang zu bestimmen suchen. Um den Inhalt eines Begriffs

festzustellen, sind wir zunächst an die mannigfaltigen Erscheinungen gewiesen, welche unter denselben fallen; um aber ausmachen zu können, ob eine bestimmte Erscheinung unter den Begriff fällt, müssen wir den Begriff schon haben. Dieser Zirkel begegnet uns nun auch, wenn es sich darum handelt das Wesen der Religion zu erforschen. Um zu erfahren, was Religion ist, was der Inhalt des Begriffs „Religion" ist, müssen wir die mannigfaltigen Erscheinungen von Religion zusammenstellen, und das, was sie miteinander gemein haben, herauszufinden suchen. Um aber feststellen zu können, ob eine bestimmte Erscheinung unter den Begriff der Religion fällt oder nicht, müssen wir den Inhalt des Begriffs „Religion" schon kennen. Dieser Zirkel liegt überall in der Religionspsychologie vor, und er tritt uns auch in der religionspsychologischen Arbeit Feuerbachs entgegen. Aber gibt es keinen andern Ausweg aus demselben als die Zuflucht zu persönlichen Wertungen? Warum Feuerbach diesen Ausweg nicht gehen will, haben wir uns bereits vergegenwärtigt: er will den wissenschaftlichen Charakter seiner Arbeit völlig gewahrt sehen. Und es ist auch auf seinem Standpunkt eine Möglichkeit vorhanden, dem Zirkel zu entgehen. Wir müssen uns an das erinnern, was am Anfang des Kapitels über Feuerbachs Methode ausgeführt wurde, daß Feuerbach nur den Ausgangspunkt seiner Untersuchung in der Empirie nehmen will, daß aber sein Ziel über dem Empirischen im Philosophischen liegt. Gerade diese Vereinigung des empirischen und philosophischen Verfahrens, die für Feuerbachs Methode charakteristisch ist, gibt ihm die Möglichkeit an die Hand, aus dem Zirkel bei der Feststellung des Wesens der Religion herauszukommen. Feuerbach geht aus von den Tatsachen, die von der Sprache gemeinhin als Religion bezeichnet werden, und sucht auf Grund derselben eine Theorie vom Wesen der Religion zu gewinnen. Diese Theorie kann der beständigen Kontrolle durch die Erfahrungstatsachen, die in weitestem Umfang beigezogen werden, unterworfen werden. Umgekehrt erhalten diese Erfahrungstatsachen durch die Theorie ihre Deutung und Erklärung. So läßt sich an der Erfahrung beständig die Probe machen, ob die Theorie zutrifft. Dieselbe

ist dann richtig, wenn sie die gemeinhin als religiös bezeichneten Tatsachen zu erklären imstande ist. Und diese Tatsachen werden dann mit Recht als „religiöse“ bezeichnet, wenn sie von der Theorie verständlich gemacht werden können. So kann Feuerbach dem Zirkel bei der Behandlung des religionspsychologischen Problems entgehen, ohne zu Wertgesichtspunkten seine Zuflucht nehmen zu müssen.

Grundsätzlich wird sich also das Verfahren Feuerbachs rechtfertigen lassen. Eine andere Frage ist allerdings, ob Feuerbach tatsächlich bei der Bildung seines Religionsbegriffs nicht doch von persönlichen Wertungen beeinflußt gewesen ist. Da wird man zugestehen müssen, daß seinem Religionsbegriff eine gewisse Einseitigkeit anhaftet. Deutlich tritt in den Schriften Feuerbachs das Bestreben hervor, den Begriff vom Wesen der Religion so zu bilden, daß die Religion in einen Gegensatz tritt zur Humanität. Ein polemisches Interesse leitet Feuerbach bei seiner Beschäftigung mit der Religion: er will die Menschheit von der Religion befreien und glaubt, ihr damit einen Dienst zu erweisen. Deshalb sucht er die inhumanen Erscheinungen der Religion als ihre charakteristischen Erscheinungen darzustellen. Dieses polemische Interesse wird freilich verständlich, wenn wir die zeitgeschichtlichen Verhältnisse Feuerbachs uns vergegenwärtigen, die drückende Knechtung des Geisteslebens, wie sie gerade zur Zeit Feuerbachs von der Religion verschuldet wurde. Bezeichnend hierfür ist der Umstand, daß zur Zeit Feuerbachs der Versuch gemacht werden konnte, eine christliche Rechts- und Staatslehre (Fr. Jul. Stahl), eine christliche Philosophie (Sengler), ja sogar eine christliche Medizin (I. N. v. Ringseis) aufzustellen (Kritiken des modernen Afterchristentums Bd. 7 S. 109 ff., 128 ff., 154 ff.). Und dann müssen wir im Auge behalten, daß Feuerbach zur Bestätigung seiner Theorie Tatsachen anführt, wohl beglaubigte, in der Geschichte in den mannigfachsten Formen uns entgegentretende Tatsachen. Zuletzt war es Feuerbach doch Ernst mit dem Bestreben, die wirkliche Religion kennen zu lernen. Für die theologische Methode dagegen, die von einem Idealbegriff der Religion ausgeht, besteht die Gefahr, daß sie die wirkliche Religion mit

den charakteristischen Zügen, die ihr in der Geschichte anhaften, aus dem Auge verliert.

Aber ist nicht schon das Verständnis fremden Geisteslebens an persönliche Wertungen gebunden? Wenn sich auch denken läßt, daß man aus dem Zirkel bei der Bildung des Begriffs der Religion einen Weg herausfindet, ohne zu Wertgesichtspunkten seine Zuflucht nehmen zu müssen, kommt man dann ohne solche persönliche Wertungen aus, wenn es sich auch nur darum handelt, fremdes Geistesleben und insbesondere fremdes religiöses Leben zu verstehen?

Diesem zweiten Einwand gegenüber, der von theologischer Seite gegen Feuerbach erhoben wird, muß nun allerdings zugegeben werden, daß das Erkennen im Gebiet der Geisteswissenschaften, deshalb auch das Erkennen des religiösen Lebens mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Feuerbach hat dieselben wohl nicht vollständig gesehen, jedenfalls ist er auf sie nicht näher eingegangen. In neuerer Zeit haben insbesondere Reischle und Simmel diese Schwierigkeiten dargelegt (s. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, und Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie). Die Hauptschwierigkeit läßt sich etwa so formulieren: es handelt sich beim Erkennen geistig-geschichtlicher Tatsachen um eine seelische Nachbildung der Ereignisse, um ein Empfinden dessen, was ich doch eigentlich nicht empfinde, um das Nachbilden einer Subjektivität, das doch nur in einer Subjektivität möglich ist, die aber zugleich jener objektiv gegenübersteht. Trotz dieser Schwierigkeit hält aber z. B. Simmel doch daran fest, daß auch im Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens ein Erkennen möglich ist. Er sucht auch im Gebiet des geschichtlichen Lebens ein apriori der Vernunft nachzuweisen, das ein Erkennen dieser Erscheinungen möglich macht. Eine ähnliche Stellung nimmt Heinrich Maier ein. Heinrich Maier betont: es sind Phantasieurteile, in denen wir die Erlebnisse einer fremden Psyche vorstellen, aber diese Phantasieurteile sind auf normalem Weg gewonnen, gewonnen durch unwillkürlich vollzogene Elementarsyllogismen mit Hilfe von physisch-psychischen Erfahrungsbegriffen, welche Zusammenhänge zwischen Wahrnehmungs-

tatsachen und psychischen Erlebnissen zum Objekt haben. Diese Erfahrungsbegriffe, auf welche die Schlüsse auf fremdes Erleben sich gründen, entstammen allerdings der eigenenErfahrung des Schließenden, aber sie erleben doch unter dem Einfluß der Erfahrungen an fremdem Seelenleben eine eigentümliche Modifikation. „Während ich meine eigenen psychischen Erlebnisse stets nur als an mein Ich gebunden vorstellen kann, behält in der Abstraktion die Vorstellung der psychischen Erlebnisse zwar eine gewisse persönliche Färbung, aber vom Gebundensein an mein Ich wird abstrahiert. An die Stelle dieses Moments tritt das Allgemeine, das Gebundensein an ein Ich überhaupt" (Psychologie des emtionalen Denkens S. 339). Nur durch diese Abstraktion haben wir die Möglichkeit, psychische Erlebnisse auch an anderen vorzustellen. Es handelt sich bei dem ganzen Prozeß um Phantasieurteile, und das Ergebnis sind kognitive Phantasievorstellungen.

Die Anschauungen dieser beiden Denker, von Georg Simmel und Heinrich Maier, zeigen uns also: Die großen Schwierigkeiten, welche mit dem hypothetischen Sichhineinversetzen in fremdes Geistesleben verbunden sind, dürfen uns eine Erkenntnis auf dem Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens nicht von vornherein ais unmöglich erscheinen lassen. Der Ausgangspunkt dieses hypothetischen Sichhineinversetzens in fremdes Geistesleben ist allerdings die Reflexion aufs eigene Erleben, und es ist eine Tätigkeit der Phantasie, in welcher jenes Sichhineinversetzen sich vollzieht. Aber die Tendenz dieser Phantasietätigkeit ist doch auf Erkenntnis gerichtet, und eine solche Erkenntnis wird ermöglicht durch normale Schlüsse mit Hilfe von physisch-psychischen Erfahrungsbegriffen. Und es ist nicht so, daß nun, weil jenes hypothetische Sichhineinversetzen große Schwierigkeiten hat, dem Einfluß persönlicher Wertungen Tür und Tor geöffnet werden müsse, wo es sich um das Verständnis fremden geistigen Lebens handelt.

Allerdings lassen die Theologen diese Folgerung nicht gelten. Sie sagen (so z. B. Traub, Glauben und Wissen S. 11 f., oder Häring, Christliche Glaubenslehre 1. Auflage S. 98 f.): auch wenn nachgewiesen wird, daß ein Erkennen im Gebiet des geistig-

geschichtlichen Lebens, also auch ein Erkennen fremden religiösen Lebens möglich ist, so ist dieses Erkennen doch an persönliche Wertungen gebunden. Der dritte Einwand, der von theologischer Seite gegen Feuerbach erhoben wird, lautet ja so: das Interesse, das den Menschen beim Erkennen leitet, ist ein praktisches, auf höherer Stufe ein sittliches Interesse; aus dem Grunde darf man an die Erkenntnistätigkeit die Forderung überhaupt nicht stellen, daß sie sich von persönlichen Wertungen frei halten müsse. Wie ist dieser Einwand zu beurteilen?

Man muß dabei, um das Richtige zu treffen, unterscheiden: ob das Interesse, das der Mensch beim Erkennen im Auge hat, ein praktisches ist, und das andere: ob bei der Erkenntnisarbeit selbst Wertmaßstäbe von Einfluß sind und sein dürfen. Erstere Frage wird man bejahen, letztere dagegen unbedingt verneinen müssen.

Was die erstere Frage anlangt, so ist gerade bei Feuerbach deutlich, daß seine Erkenntnisarbeit im Dienst eines praktischen Zwecks steht. Feuerbach hebt das selbst immer wieder hervor, so Vorlesungen über Religion Bd. 8 S. 27, wo er von sich bekennt: „Die Geschichte wie das Wesen der Religion verfolge ich nicht nur aus theoretischen, sondern auch aus praktischen Gründen. Mir war es und ist es jetzt noch hauptsächlich nur insofern um die Religion zu tun, als sie, wenn auch nur in der Einbildung, die Grundlage des menschlichen Lebens, die Grundlage der Moral und Politik ist". Feuerbach verspricht sich sehr viel von der Aufklärung über das Wesen der Religion, die er geben will. Dadurch, daß er das Dunkel der Religion mit der Fackel der menschlichen Vernunft erleuchtet, will er die Menschheit davon abbringen, ein Spielball der menschenfeindlichen Mächte zu sein, die von jeher des Dunkels der Religion sich zur Unterdrückung des Menschen bedienten. Dadurch, daß er die unerkannte Religion zu einer erkannten macht, dadurch, daß er zeigt, daß das Wesen, mit dem es der Mensch in der Religion zu tun hat, dem er in der Religion seine Verehrung widmet, nur der Mensch selber ist, will er den Menschen befreien von der Entzweiung mit sich selbst, in welche die Religion ihn hineingeführt hat, will er den Menschen

zu sich selbst führen, will er ihn sich selbst finden lassen. Der Mensch, der in der Religion unbewußt immer nur von seinem eigenen Wesen beherrscht und bestimmt wird, soll, wenn er einmal das Wesen der Religion durchschaut hat, mit Bewußtsein sein eigenes, das menschliche Wesen zum Gesetz und Bestimmungsgrund, Ziel und Maßstab seines Handelns machen. So kann Feuerbach die Hoffnung aussprechen, daß die Erkenntnis vom Wesen und Ursprung der Religion, die er gibt, geradezu eine Wiedergeburt der Menschheit herbeiführen werde. Ein lichter Tag werde für die Menschheit anbrechen, wenn einmal das Dunkel der Religion aufgehellt sein wird, wenn die Menschheit nicht mehr im Traum des himmlischen Paradieses schwelgen wird, vielmehr schon auf dieser Erde ihre wahre Aufgabe und die Stätte ihres Friedens gefunden haben wird. Unter Wiedergeburt versteht Feuerbach freilich nicht eine völlige Wesensänderung des Menschen, eine solche ist ja unmöglich; was er von einer besseren Zukunft erwartet, ist nur, daß der Mensch sich selber finden wird, daß er „er selber wird", daß er „aus einem Traum zum Bewußtsein seines Talents, seines Berufs auf Erden erwachen wird" (Der rationalistische Unsterblichkeitsglaube Bd. 1 S. 187 ff.).

Gewiß: das Interesse, das Feuerbach bei der Erforschung der Religion leitet, ist ein praktisches, ein sittliches. Und das ist ganz in der Ordnung. Denn die Erkenntnisarbeit steht zuletzt durchweg im Dienst praktischer, sittlicher Zwecke. Eine andere Frage ist aber, ob die Erkenntnisarbeit selbst von persönlichen Wertungen beeinflußt werden darf. Diese Frage wird man verneinen müssen. Bei dem wissenschaftlichen Verfahren selbst muß das Ideal der reinen Sachlichkeit maßgebend sein, und alle persönlichen Wertungen müssen ausgeschlossen werden. Die Wissenschaft hat einen unpersönlichen Charakter, sie ist allen Werten abhold, von aller persönlichen Überzeugung unabhängig. Das Ziel des wissenschaftlichen Forschers darf nur das eine sein, die Tatsachen zu ergreifen, unter ihren Zwang allein darf er sich stellen. Das betont Feuerbach mit Recht, die Gründe, die er für diese Forderung anführt, sind völlig stichhaltig. Gerade die Religionspsychologie hat keine andere

Aufgabe als die, die wirkliche Religion zu ergreifen, sie kann das nur, wenn sie dabei möglichst voraussetzungslos zu Werke geht, unbeeinflußt von allen persönlichen Bedürfnissen und Ansprüchen.

So zeigt sich, daß die Forderung der Ausschaltung der Wertgesichtspunkte, die uns bei Feuerbach entgegentritt, sich mit guten Gründen verteidigen läßt gegen die theologischen Einwände. Man wird sagen können, daß Feuerbachs Anschauung von der Methode der Religionspsychologie konsequent durchdacht ist. Eine andere Frage ist allerdings, ob Feuerbach in seinem tatsächlichen Verfahren seine Forderung, alle persönlichen Wertungen beiseite zu lassen, genau erfüllt hat. Man wird da allerdings feststellen müssen, daß er sich von Einseitigkeit bei der Zusammenstellung und Beurteilung der Tatsachen nicht ganz frei gehalten hat. Doch ist ein Urteil darüber erst möglich, wenn wir Feuerbachs Theorie vom Wesen der Religion kennen gelernt haben.

Zweiter Teil.

Das philosophische Ziel.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung soll unter allen Umständen in der Empirie genommen werden, daran hält Feuerbach entschieden fest und bekämpft deshalb jede spekulative und theologische Konstruktion des Wesens der Religion. Aber die Empirie soll nicht das letzte sein. Mit der Nichtphilosophie anfangen und mit der Philosophie enden, das liegt in der Forderung der naturwissenschaftlichen Methode. Die Naturwissenschaft ist Gesetzeswissenschaft. Der Naturforscher will die Fülle des gegebenen Materials erkenntnismäßig bewältigen dadurch, daß er allgemeine Begriffe bildet, unter welche die einzelnen Erscheinungen subsumiert werden können, daß er konstante Beziehungen zwischen den Vorgängen aufsucht, aus denen das einzelne Geschehen erklärt werden kann. Durch die Aufstellung von Gesetzen will der Naturforscher das Gegebene als etwas Notwendiges begreifen.

Auch diese Seite der naturwissenschaftlichen Methode betont Feuerbach mit vollem Nachdruck. So gewiß er den Ausgangspunkt in der Empirie nehmen will, so gewiß will er bei der Empirie nicht stehen bleiben, er erklärt vielmehr den Übergang von der Empirie zur Philosophie, von der Beschreibung der Tatsachen zu ihrer Erklärung für eine Notwendigkeit. Warum? Die bloße Empirie gibt keine Erkenntnis, sie führt im Gegenteil zur Skepsis. Der bloße Empiriker hat keinen Maßstab an der Hand, um die Instanzen der Empirie nach ihrem inneren Werte zu unterscheiden. Alles widerspricht sich daher für ihn, und da alle Instanzen für ihn gleichwetrig sind, kommt er aus diesen Widersprüchen nicht heraus, er endigt bei der Skepsis. „Der Skeptizismus ist die Frucht der Vielwisserei, die

schwache Seite des Empirismus“ (Rezension von Joh. Ed. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 2 S. 106). Am deutlichsten hat Feuerbach sein Urteil über den Empirismus, der bloßer Empirismus ist, der nicht zugleich ein philosophisches Element in sich trägt, in seiner Darstellung der Leibnizschen Philosophie ausgesprochen (G. W. Leibniz Bd. 4 S. 204). „Der Empirismus verkennt seine Grenze und Schranke, wenn er selbständig sein und sich als Philosophie geltend machen will; er macht dann die Bedingung zum Ursächlichen, das Mittelbare zum Ersten und Ursprünglichen; er hält sich nur an das Erscheinende, Individuelle; der Begriff der Einheit, Totalität, des Wesens, der Substanz verschwindet ihm. ... Beobachtung, Abstraktion, Reflexion setzen als ihr Prinzip schon das Denken voraus, und Denken ist nicht möglich ohne immanente Bestimmungen, wenngleich diese anfänglich noch nicht als bewußte, förmliche, ausdrückliche Begriffe gegenwärtig und wirksam sind; wenngleich das Denken überhaupt im Anfang nicht als Denken, sondern als Anschauung sich betätigt.“ „Nur diejenige Empirie ist wertvoll, welche zuselbst ein philosophischer Akt ist, welche überall auf die Quelle zurückgeht, den Ort aufsucht, wo ein Wesen in seiner Wahrheit in die Erscheinung tritt“ (Rezension von K. Bayer, Begriff des sittlichen Geistes Bd. 2 S. 122).

In welcher Weise muß nun über das bloß Empirische hinausgegangen werden? Es müssen zunächst allgemeine Begriffe gebildet werden, unter welche die einzelnen Erscheinungen subsumiert werden können. „Wir müssen, wenn wir etwas wissenschaftlich begreifen wollen, das Mannigfaltige vereinfachen, das Viele auf seine Einheit zurückführen, von dem Einzelnen, im Sinn des Mannigfaltigen, abstrahieren, nur die Essenz herausziehen. Die Bildung von Begriffen ist in der Wissenschaft unerläßlich, nur ist der Begriff nicht ein Wesen für sich, unterschieden vom sinnlichen Wesen, sondern der Begriff ist die sich selbst zusammennehmende und zusammenfassende Anschauung“ (Über meine „Gedanken von Tod und Unsterblichkeit“ Bd. 1 S. 209).

Sodann muß eine kausalgenetische Erklärung der Erscheinungen gegeben werden, eine Erklärung aus dem Wesen

der menschlichen Natur. Es muß die innere anthropologische Entstehungsgeschichte der Erscheinungen aufgezeigt werden. Nicht auf die metaphysischen Ursachen der Erscheinungen will Feuerbach sein Augenmerk richten, wie die spekulative Philosophie das getan hat, sondern auf die „natürlichen“ Ursachen, auf die in der Menschennatur liegenden Ursachen, auf die gewöhnlich als „sekundär“ bezeichneten Ursachen. Er will in erster Linie eine psychologisch-genetische Erklärung der Erscheinungen geben. Seine Philosophie verhält sich als genetische Philosophie zur absoluten Philosophie, welche in erster Linie die primären, „metaphysischen“ Ursachen ins Auge faßt, so wie sich zur theologischen Betrachtung der Natur, welche die Kometen oder sonstige merkwürdige Erscheinungen zu unmittelbaren Wirkungen Gottes macht, die rein physikalische oder naturphilosophische Anschauung verhält, die z. B. die von der Theologie auf den Teufel als ein persönliches Wesen gedeuteten Galläpfel aus einem unschuldigen Insektenstich ableitet. Gerade wie sich in der Naturwissenschaft die verachteten sekundären Ursachen als die primären herausgestellt haben, so werden sich nach Feuerbachs Meinung auch im Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens die psychologischen Ursachen, welche von der spekulativen Philosophie als die sekundären auf die Seite gesetzt worden sind, sich zuletzt als die primären erweisen, wenn man sie nur richtig zu ergreifen vermag. Die früheren natürlichen und psychologischen Erklärungsweisen waren allerdings — das gibt Feuerbach zu — vielfach oberflächlich, aber nur deshalb, „weil man in der Psychologie nicht die Logik, in der Physik nicht die Metaphysik, in der Natur nicht die Vernunft erkannte“ (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie Bd. 2 S. 202). Feuerbachs psychologische Erklärung der Erscheinungen dagegen ist tiefer gegründet, deshalb, weil sie das menschliche Wesen hineinstellt in den Zusammenhang der Natur, weil sie den Menschen auffaßt nicht als ein beschränktes, endliches Wesen, sondern als ein universelles, kosmopolitisches Wesen. Die Natur ist aber nach Feuerbach die letzte Wirklichkeit, die wir erreichen können, die tiefsten Geheimnisse liegen in ihr verborgen, sie ist der letzte Gegenstand und der

einzige Kanon der Philosophie ebenso wie der Kunst. Wird sie wahrhaft erfaßt, dann ist sie nichts anderes als die gegenständliche Vernunft. So führt die psychologische Erklärung der Erscheinungen zurück auf die letzte Quelle der Erkenntnis, die Natur; sie führt zurück zu den wahrhaft „primären", den „metaphysischen" Ursachen.

Diese genetische Erklärung gibt nun nach Feuerbachs Meinung zugleich einen kritischen Maßstab an die Hand. Feuerbach bezeichnet seine Philosophie als genetisch-kritische Philosophie. Er vertritt den Standpunkt, durch die genetische Untersuchung gewinne man eine Möglichkeit, zu unterscheiden zwischen Subjektivem und Objektivem, zu unterscheiden, ob ein Gegenstand ein wirklicher Gegenstand oder nur eine Vorstellung, ein subjektives Phänomen sei. Und er hält es für sein Verdienst, die gefährliche Einheit von Subjektivem und Objektivem, wie sie von Schelling ausgesprochen wurde und wie sie bei Hegel selbst zugrunde liegt, aufgehoben zu haben. Diese Einheit ist nach Feuerbachs Meinung nicht nur unfruchtbar, sondern sogar verderblich deshalb, weil sie auch im besonderen die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und Objektiven aufhebt, weil sie das genetisch-kritische, das „konditionelle" Denken, die Frage nach der Wahrheit vereitelt. Feuerbachs Meinung ist dagegen: Der Einblick in die psychologische Entstehung gibt auch zugleich ein Urteil über die Wahrheit.

Diese methodologischen Richtlinien sind nun für Feuerbach insbesondere bei der Erforschung des Wesens der Religion maßgebend. Auch hier ist Feuerbachs Arbeit zuletzt aufs Philosophische gerichtet. Es handelt sich für ihn darum, über das bloß Empirische hinauszukommen, von der Beschreibung der Religion weiter zu kommen zu ihrer Erklärung, von ihrem Dasein zu ihrem Wesen vorzudringen (Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit Bd. 1 S. 211). Ja, der nächste Eindruck, den man bei der Lektüre von Feuerbachs Schriften gewinnt, wird der sein, daß das Bestreben, eine Erklärung der Erscheinungen zu gewinnen, bei Feuerbach das beherrschende ist. Feuerbach selbst gesteht zu, daß die Art seiner Darstellung den Verdacht erwecken könne, es handle sich bei

ihm auch um eine Spekulation über das Wesen der Religion. Er erklärt diesen Schein der Spekulation aus seiner geschichtlichen Stellung. Diese nötigt ihn, seine Gedanken zu entwickeln in fortwährender Auseinandersetzung mit der spekulativen Philosophie. So kann der Schein entstehen, als ob er selbst spekuliere (Vorrede zur 2. Auflage vom Wesen des Christentums Bd. 7 S. 293). Tatsächlich ist der Ausgangspunkt seiner Untersuchung ein empirischer, nur will er hinauskommen über die gemeine Empirie und eine philosophische Erkenntnis der Religion gewinnen. Es handelt sich für ihn darum, nachdem einmal das empirische Material gewonnen ist, allgemeine Begriffe zu bilden, das Gleiche, Identische, Gemeinsame in den Religionen aufzufinden; in den Religionen muß die Religion aufgesucht und herausgestellt werden (Über Philosophie und Christentum Bd. 7 S. 107). Aber, was noch wichtiger ist, es gilt die psychologische Entstehung der Religion aufzuzeigen, es gilt das überall gleiche allgemeine Motiv der Religion, das überall wirksame Gesetz der Religionsbildung, das treibende agens, das konstitutive Interesse, das in den religiösen Erscheinungen wirksam ist, zu finden. Während die Hegelsche Spekulation es darauf abgesehen hatte, eine metaphysische Erkenntnis der Religion, insbesondere der christlichen Religion, zu gewinnen, will Feuerbach die Wurzeln der Religion im Gemüt des Menschen aufsuchen. Wer den Ursprung der Religion erkannt hat, hat nach seiner Meinung ihr Wesen erkannt. Feuerbach ist der Überzeugung und glaubt nachweisen zu können, daß es sich bei allen Religionen um einen einheitlichen Ursprung handelt. Die seelischen Kräfte, aus denen die Religion zu begreifen ist, sind bei den verschiedenen Religionen dieselben. Was Feuerbach in seiner Darstellung von Bayle als eine Meinung Bayles von der Religion wiedergibt, trifft zweifellos zusammen mit seiner eigenen Auffassung: „Die verschiedenen Religionen haben einen gemeinschaftlichen Grund und, so verschieden sie dem Inhalt nach sein mögen, gemeinschaftliche Gesetze. So verschieden die orientalische und okzidentalische Philosophie sind, nicht nur die logischen, sondern auch die metaphysischen Gesetze, die Vernunftformen, die allgemeinen

Ideen sind überall dieselben, daher die auffallende Ähnlichkeit, daher die Erscheinung, daß selbst Kunstausdrücke, die willkürlich ersonnen scheinen, wie z. B. die scholastische „Diesheit“ (haecceitas), sich im Sanskrit wiederfinden. So ist es auch mit den verschiedenen Religionen. Die oft auffallende Ähnlichkeit unter ihnen beruht darauf, daß sie alle die Natur der Religion an sich tragen, daß sie alle von demselben inneren Gesetz regiert werden. Auch die christliche Religion macht davon keine Ausnahme. Auch sie hat einen notwendigen Ursprung, einen in der Natur der Religion begründeten Ursprung. Sie mußte so sein, wie sie ist, wollte sie anders dem Wesen der Religion entsprechen“ (Bayle Bd. 5 S. 153).

Mit der Erkenntnis des Ursprungs der Religion glaubt nun Feuerbach auch in den Besitz eines kritischen Maßstabs zu gelangen, um über Wahrheit und Wert der Religion entscheiden zu können. Indem Feuerbach die Entstehung der Glaubensvorstellungen aufzeigt, glaubt er, zugleich ein Urteil über ihre Bedeutung zu gewinnen. Indem er das Wesen der Religion enthüllt, offenbart er zugleich, was ihren Wahrheitskern bildet. So ist die letzte Absicht Feuerbachs eine positive: er will den Sinn der Religion herausstellen, er will ihren unbestreitbaren Wahrheitsgehalt und Wert ans Licht setzen. Freilich ergibt sich nebenbei auch, was an der Religion unwahr und schädlich ist. Aber die Verneinung ist bei Feuerbach nur eine indirekte, sie ist eine unwillkürliche, sich von selbst ergebende Folge. Die Verneinung ist nur die „sinnvolle Auflösung eines Rätsels“ (Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit Bd. 1 S. 211). In erster Linie will Feuerbach die Frage beantworten, was der Glaube ist, was die Unsterblichkeit ist; er will den Glauben zum Bewußtsein seiner selbst bringen. Dadurch, daß er den Ursprung des Glaubens aufzeigt, will er seine Bedeutung enthüllen. Freilich kann er das nicht tun, ohne den Glauben aufzuheben, wenigstens in der Form, in welcher der Glaube sich selber ausspricht. Denn sobald der Glaube einmal durchschaut ist, ist er auch aufgelöst wenigstens in seiner ursprünglichen, naiven Form. „Gegenstand des Glaubens ist nur das unaufgelöste, nicht das aufgelöste Rätsel, Gegenstand

des Glaubens ist nur die Sonne unter dem Horizont oder hinter den Wolken, aber nicht die Sonne, die unverschleiert vor meinen Augen liegt“ (Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit Bd. 1 S. 212). So muß Feuerbach in der Tat eine kritische Stellung zum Glauben einnehmen, er muß beim Glauben das Wahre vom Falschen scheiden. Aber er zerstört nur das eingebildete Wesen des Glaubens, nicht sein wirkliches Wesen, seine Wahrheit, seinen Sinn. Im Gegenteil, das wirkliche Wesen des Glaubens erkennt er mit Freuden an, ja er nimmt dem Glauben seine Einbildung gerade zu dem Zweck, damit er sich selbst erkenne und sein Denken und Wollen auf einen seinem wirklichen Wesen entsprechenden Gegenstand richte. Feuerbach ist überzeugt, damit dem Glauben einen Dienst zu erweisen, genau so, wie man einem Menschen, der einem eingebildeten Talent zu lieb sein wirkliches Talent aufopfert, einen Dienst erweist, wenn man ihm sein eingebildetes Talent abspricht, um ihn zur Anwendung seines wahren Talents zu führen. Gerade darin findet Feuerbach den Unterschied des deutschen Unglaubens vom französischen und englischen, daß der deutsche Unglaube in seiner letzten Tendenz positiv gerichtet ist, während man dem französischen und englischen allerdings den Vorwurf der Negativität mit Recht macht. Dieser Unterschied ist darin begründet, daß es dem deutschen Unglauben in erster Linie um eine genetische Erklärung der Religion zu tun ist, und die Verneinung sich nur indirekt ergibt als eine unwillkürliche Folge; während der französische und englische Unglaube den Glauben an sich betrachtet, ohne Beziehung auf den Menschen und daher notwendig eine negative Tendenz hat. „Der deutsche Unglaube ist im Besitz der Geheimnisse des Glaubens; er hat den Glauben und seine Kompanie, die Spekulation und Mystik, bis auf den letzten Grund durchschaut; er ist nichts anderes als der seiner selbst bewußte Glaube; er ist positives Wissen und Wollen; er weiß, was er will, und will, was er weiß; er ist nicht mehr oder in keinem andern Sinn negativ, als die Auflösung des Rätsels gegen das Rätsel, das Licht gegen die Finsternis negativ ist“ (Über meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit Bd. 1 S. 212).

Mit dieser Anschauung von der Bedeutung, die seiner Theorie zukommen soll, wird Feuerbach sich allerdings geirrt haben. Die Auffassung Feuerbachs, daß mit der genetischen Erforschung der Religion zugleich ein kritischer Maßstab zu gewinnen sei, um über Wahrheit und Wert der Religion zu entscheiden, widerspricht dem Grundgedanken der Kantischen Lehre.

Kant hat die beiden Fragen scharf auseinandergehalten: Wie ist der Ursprung einer seelischen Tatsache zu erklären? und: Welcher Wahrheitswert kommt ihr zu? Um die erste Frage beantworten zu können, muß man zurückgehen auf die Naturgesetze des seelischen Geschehens, auf diejenigen allgemeinen Urteile über die Sukzession seelischer Vorgänge, in denen wir das Wesen seelischer Tätigkeit erkennen und aus denen wir die einzelnen Tatsachen psychischen Lebens abzuleiten vermögen. Um die zweite Frage beantworten zu können, muß man zurückgehen auf die Normen, nach denen der Wert dessen, was naturnotwendig geschieht, zu beurteilen ist. Die Naturgesetze des seelischen Geschehens sind Prinzipien der erklärenden Wissenschaft, aus denen der Ursprung der einzelnen Tatsachen des Seelenlebens abgeleitet werden muß, die Normen dagegen sind Regeln der Beurteilung. Diese Normen haben mit der Erklärung der Tatsachen, auf welche sie sich beziehen, nichts zu tun. Sie sagen nur aus, wie eine Tatsache beschaffen sein muß, damit sie in allgemeingültiger Weise als wahr, gut, schön gebilligt werden darf.

Feuerbach hält nun diese beiden Fragestellungen, die genetische und die kritische, nicht scharf auseinander. Dadurch schafft er methodologische Unklarheit. Auch wenn die psychologische Theorie Feuerbachs sich als im wesentlichen richtig herausstellt, so ist mit ihr doch nichts ausgemacht über die Frage nach der Wahrheit und dem Wert der Religion. Feuerbach wird recht haben mit der von ihm vertretenen Anschauung, daß die religiösen Vorstellungen in die Klasse der Phantasievorstellungen einzureihen sind, aber er darf daraus nicht den Schluß ziehen, daß sie damit als etwas bloß Subjektives erkannt seien. Denn das Merkmal der Spontaneität, das den

Phantasievorstellungen zukommt, könnte ja möglicherweise bei den religiösen Vorstellungen als „passive“ Spontaneität (wenn man so sagen darf) sich enthüllen, mit andern Worten, wir haben vielleicht die Möglichkeit anzunehmen, daß die religiöse Phantasie als eine empfangende ihre Vorstellungen durch Offenbarung, sei es von außen, sei es aus der geheimnisvollen Tiefe des eigenen Innern erhält. Ebensowenig darf natürlich nach positiver Richtung ein Schluß hinsichtlich der Wahrheit der Religion aus der Theorie Feuerbachs gezogen werden. Und was von der Wahrheit der Religion gilt, gilt auch von ihrem Wert. Feuerbach bewegt sich im Kreis, wenn er es so darstellt, als gewinne er aus seiner Theorie vom Ursprung der Religion einen kritischen Maßstab zur Entscheidung über Wahrheit und Wert der Religion. In Wirklichkeit bringt er diesen Maßstab bereits mit und legt ihn von vornherein, aber ohne es offen zu gestehen, an die Erscheinungen an.

Friedrich Jodl nimmt nun freilich Feuerbachs Darstellung in Schutz gegen diesen Vorwurf methodologischer Unklarheit. Friedrich Jodl führt aus, daß Feuerbach sein Urteil über Wahrheit und Wert der Religion nicht auf seine psychologische Theorie gründe, sondern auf seine naturalistische Metaphysik, die unabhängig von seiner Religionsphilosophie bestehe. Aus dem Begriff der Natur, wie ihn Feuerbach in seiner Auseinandersetzung mit der teleologischen Welterklärung ausgebildet habe, ergebe sich ganz von selbst das Urteil über die Wahrheit und den Wert der Religion. „Genau das, was an der Religionsphilosophie Feuerbachs vermißt wird, hat die Kritik der metaphysischen Geltung des Gottesbegriffs im Zusammenhang von Feuerbachs Naturanschauung gegeben. Hier ist nicht die Frage: Wie entsteht im Menschen die Vorstellung Gottes und der übrigen religiösen Inhalte und wie lassen sie sich psychologisch verständlich machen; sondern: Ist der Gottesbegriff mit einem unbefangenen, kritischen Denken inhaltlich vereinbar? besteht eine logische Notwendigkeit, ja nur ein logisches Recht, diesen Begriff auf dem Standpunkt einer wissenschaftlichen Weltbetrachtung festzuhalten? Und indem diese Frage unbedingt verneint wird, schließt sich diese Verneinung mit

der religionspsychologischen Ansicht zu einem ungemein festen Gedankengefüge zusammen, dessen beide Teile sich wechselseitig stützen und verdeutlichen. Der Naturalismus Feuerbachs zeigt, daß die religiösen Gebilde durchaus keine andere Wirklichkeit haben als die psychologische oder anthropologische, daß sie nur Phantasiegeschöpfe sind. Und die restlose Erklärung dieser Phantasiegebilde durch die psychologische Analyse Feuerbachs zeigt, daß sie, um verstanden zu werden, keines geheimnisvollen, übermenschlichen Untergrunds bedürfen, daß man die Religion um so besser versteht, je mehr man sie aus dem Menschen zu verstehen sucht" (Friedrich Jodl, Feuerbach S. 55). Jodl hat damit in der Tat recht: in der naturalistischen Weltanschauung Feuerbachs ist sein Urteil über Wahrheit und Wert der Religion verankert. Namentlich im „Wesen der Religion" und in den „Vorlesungen der Religion" sucht Feuerbach zu zeigen, daß die theistische Erklärung der Natur, wie sie in der Religion gegeben wird, nicht bloß nicht gefordert wird durch den Tatbestand, sondern demselben geradezu widerspricht. Aber deswegen ist es doch die Überzeugung Feuerbachs, daß er mit seiner psychologischen Theorie vom Ursprung und Wesen der Religion zugleich ein Urteil über ihre Wahrheit und ihren Wert gewinne. Diese Anschauung hat Feuerbach an vielen Stellen seiner Schriften so deutlich zum Ausdruck gebracht, daß ein Zweifel nicht bestehen kann. Mit besonderem Nachdruck betont Feuerbach immer wieder, daß der Endzweck seiner Schriften ein positiver sei. Darin sieht er den Unterschied des deutschen Unglaubens vom französischen begründet, daß dieser nur die Absicht des Niederreißens habe, während der deutsche Unglaube letztlich aufbauend wirken wolle. Diesen Anspruch, daß er mit seinen Schriften einen positiven Zweck verfolge, begründet nun Feuerbach eben mit dem Hinweis darauf, daß sein Hauptaugenmerk gerichtet sei auf die genetische Erklärung der Religion, und daß aus dieser genetischen Untersuchung nebenbei, indirekt, als selbstverständliche Konsequenz, das Urteil über ihre Wahrheit und ihren Wert sich ergebe. Das ist also unzweifelhaft, daß Feuerbach die genetische und kritische

Betrachtung durcheinanderwirft, ebenso auch das andere, daß er damit methodologische Unklarheit schafft.

Daß solche methodologische Unklarheit bei Feuerbach obwaltet, wird noch deutlicher, wenn wir uns im einzelnen genauer vergegenwärtigen, in welcher Weise er aus seiner psychologischen Theorie das Urteil über Wahrheit und Wert der Religion ableitet.

Feuerbach hat in seiner Theorie den menschlichen Faktor nachgewiesen, der in der Religion enthalten ist. Er hat gefunden, daß beim Zustandekommen der religiösen Vorstellungen die Tätigkeit der Phantasie beteiligt ist. Daraus zieht er den Schluß, daß die Religion etwas bloß Menschliches darstellt, daß die religiösen Vorstellungen keine objektive Realität ausdrücken. Rein vom Standpunkt der formalen Logik aus, ohne daß man dabei ein Urteil über das Sachliche, über die metaphysische Seite der Frage fällen wollte, wird man sagen müssen, daß Feuerbach bei diesem Schluß einer quaternio terminorum verfällt. Feuerbach verwechselt „menschlich“ und „bloßmenschlich“, er verkennt die Bedeutung der Relation, die er in den religiösen Vorstellungen nachweist. Gewiß ist in der Religion eine Relation des religiösen Gegenstandes zum Menschen enthalten. Aber man darf nun nicht den Schluß ziehen, daß der religiöse Gegenstand sich in dieser Relation erschöpft. Die Möglichkeit muß doch zugegeben werden, daß der religiöse Gegenstand auch abgesehen von dieser Relation existiert. Das Mißverständnis der Relation, das Feuerbach dabei unterlaufen ist, wird am deutlichsten, wenn wir den Schluß, den Feuerbach hinsichtlich des religiösen Gegenstandes zieht, auf den Gegenstand des Erkennens überhaupt anwenden. Die Relation, die Feuerbach im religiösen Gegenstand nachweist, ist auch beim Gegenstand des Erkennens vorhanden. Auch im Erkennen ist eine Relation des erkannten Objekts zum erkennenden Subjekt gegeben. Wir werden deswegen nicht sagen, daß wir im Erkennen ein Transsubjektives überhaupt nicht erreichen, daß das Objekt der Erkenntnis nur in der Relation zum erkennenden Subjekt vorhanden sei, daß das erkennende Subjekt es im Erkennen nur mit sich selbst zu tun habe. Wir

wären aber zu dieser Folgerung genötigt, wenn wir den Schluß, den Feuerbach hinsichtlich des religiösen Gegenstandes zieht, auf den Gegenstand des Erkennens überhaupt anwenden würden. Wir würden dann zu dem Standpunkt radikaler Skepsis gelangen. Wir ziehen diese Konsequenz aber für gewöhnlich nicht, weil wir uns klarmachen: auch wenn im Erkennen eine Relation des Objekts zum Subjekt vorausgesetzt ist, sind wir deshalb doch nicht genötigt anzunehmen, daß das Objekt sich in dieser Relation erschöpft, daß es abgesehen von ihr gar nicht vorhanden ist. Wenn wir vom Erkennen reden, drücken wir ja eben damit die Gewißheit aus, daß damit wohl eine Relation des Objekts zum Subjekt hergestellt wird, daß wir aber im Erkennen imstande sind, irgendwie über diese Relation hinauszukommen, ein Ansich des Objekts zu ergreifen, dasselbe so, wie es unabhängig von der Relation existiert, zu erreichen. Feuerbach selbst will gewiß, was den Gegenstand des Erkennens anlangt, die Konsequenz, die sich aus seiner Argumentation ergeben würde, nicht ziehen. Manche Stellen seiner Werke könnten allerdings den Anschein erwecken, als ob er ein Erkennen, das ein Objektives erreicht, für unmöglich hielte. Bd. 6 S. 6 führt er aus: „An dem Gegenstand wird der Mensch seiner selbst bewußt, das Bewußtsein des Gegenstandes ist das Selbstbewußtsein des Menschen. Aus dem Gegenstand erkennst du den Menschen, an ihm erscheint dir dein Wesen. Der Gegenstand ist das offenbare Wesen des Menschen, sein wahres, objektives Ich. Und dies gilt keineswegs nur von den geistigen, sondern auch von den sinnlichen Gegenständen. Auch die dem Menschen fernsten Gegenstände sind, weil und inwiefern sie ihre Gegenstände sind, Offenbarungen des menschlichen Wesens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menschen das *γνῶθι σεαυτόν* zu. Daß er sie sieht, daß er sie so sieht, wie er sie sieht, das ist ein Zeugnis seines eigenen Wesens. Was nun von den Gegenständen, vom Verhältnis des Menschen zu den Gegenständen überhaupt gilt, das gilt insbesondere auch vom religiösen Gegenstand, auch er drückt nur das Wesen des Menschen aus, nur nach einer bestimmten Seite hin, nach der Seite des Gefühls und

des Willens“. Aber Feuerbach ist nun doch weit entfernt davon, den Schluß, den er hinsichtlich des religiösen Gegenstandes zieht, auf den Gegenstand des Erkennens überhaupt anzuwenden. Er will nun doch nicht sagen, daß die Gegenstände der Außenwelt nur existieren, sofern sie erkannt werden, sofern sie durchs Erkennen in Relation zum Menschen treten. Er will gewiß nicht leugnen, daß ihnen unabhängig vom menschlichen Vorstellen eine Existenz zukommt. So macht Feuerbach selbst gerade dadurch, daß er das Erkennen der sinnlichen Gegenstände zur Erläuterung seiner Beweisführung beizieht, auf ihre Unzulänglichkeit aufmerksam. Man kann ja die Beweisführung Feuerbachs auch umkehren und sagen: sowenig wir als Realisten beim Erkennen sinnlicher Gegenstände daran zweifeln, daß wir dabei eine transsubjektive Realität ergreifen, obwohl im Erkennen dieser Gegenstände immer eine Relation derselben zum Subjekt hergestellt wird, so wenig dürfen wir beim religiösen Gegenstand den Schluß ziehen, weil in demselben eine Relation zum Menschen nachgewiesen werden kann, deshalb könne er unabhängig vom menschlichen Vorstellen gar nicht existieren. Wenn Feuerbach sich auf das Wort Luthers beruft: Gott und Gottesdienst gehören zusammen, so will doch offenbar Luther mit diesem Wort nur das sagen: von Gott im religiösen Sinn kann man nur da reden, wo man in willigem Dienst sich Gott hingibt, aber er will damit nicht sagen: daß Gott überhaupt nur im Gottesdienst vorhanden ist und abgesehen von demselben existiert.

Der Wert der Beweisführung Feuerbachs ist ähnlich einzuschätzen wie der Wert des Schopenhauerschen Satzes: ohne Subjekt kein Objekt. Der Satz ist vollständig richtig, wenn ich die Relation premiere. Wenn ich mit dem Objekt das Vorgestellte bezeichne, so gibt es kein Objekt, wenn kein Subjekt da ist. Ich kann niemals sagen, daß etwas Objekt ist, wenn nicht jemand da ist, der es sieht oder als seiend vorstellt. Aber darum sagen, daß, was ich durch diese Relation als Objekt bezeichne, aufhören müsse zu sein, wenn ich oder ein anderer es nicht sieht, daß sein Sein überhaupt in seinem Objektsein aufgehe, das ist die Verwechslung einer bloß relativen Be-

zeichnung, die ein Ding nach bestimmten Relationen bezeichnet und der selbständigen, absoluten Bedeutung des Dings. Der Reiter ist so lange Reiter, als er auf dem Pferd sitzt. Wenn er vom Pferd absteigt, ist er allerdings nicht mehr Reiter, aber man kann nicht sagen: der Reiter ist verschwunden. Wenn ich die Relation premiere, werde ich allerdings feststellen müssen: als Reiter ist er nicht mehr vorhanden, aber ich kann nicht behaupten: er ist überhaupt nicht mehr vorhanden. So könnte es sich nun auch bei dem religiösen Gegenstand verhalten. Es könnte sein, daß er durch die Beziehung zum menschlichen Vorstellen nur seine bestimmte Ausprägung, seinen spezifisch religiösen Charakter erhielte, daß er aber doch abgesehen von dieser Beziehung existierte.

Auch über den Wert der Religion glaubt Feuerbach ein Urteil fällen zu können auf Grund seiner genetischen Erforschung der Religion. Er glaubt, aus seiner genetischen Theorie einen kritischen Maßstab zu gewinnen, der es ihm ermöglicht, über den Wert der Religion zu entscheiden. Dieser Maßstab ist ihm der Begriff der Humanität. Feuerbach ist der Überzeugung, daß das Ideal der Humanität in der Religion enthalten ist, freilich ihrem eigenen Auge verborgen und nur dem erreichbar, der ihr Wesen und ihre Entstehung durchschaut. Feuerbach betrachtet es ja als sein Verdienst, den menschlichen Faktor beim Zustandekommen der religiösen Vorstellungen nachgewiesen und damit die Religion als etwas bloß Menschliches erkannt zu haben. Er zieht nun den Schluß: wenn die Religion etwas bloß Menschliches ist, dann ist das Ideal der Menschlichkeit in ihr enthalten, nur wird dieses Ideal von ihr selbst nicht verstanden, sondern nur von dem, der ihren Ursprung durchschaut. Dieses in der Religion enthaltene, freilich ihrem eigenen Auge verborgene Ideal der Humanität bildet für Feuerbach den Maßstab, nach dem er das Wertvolle und Schädliche in ihr scheidet.

Wiederum fragt es sich, ob Feuerbach nicht bei dieser Ableitung des Ideals der Humanität aus seiner psychologischen Religionstheorie eine quaternio terminorum unterlaufen ist. Wenn wir die Beweisführung Feuerbachs prüfen, finden wir,

daß das Wort „Mensch“ bei ihm in verschiedenem Sinn gebraucht ist. Drei verschiedene Bedeutungen dieses Wortes können wir bei ihm unterscheiden. Einmal bezeichnet das Wort „Mensch“ bei ihm das Subjekt im Gegensatz zum Objekt. Wenn Feuerbach sagt: der Mensch ist Anfang, Mitte und Ende der Religion, so will er damit zum Ausdruck bringen: die Religion ist etwas bloß Subjektives, das Objekt der Religion, das Übermenschliche, so wie sie es versteht, existiert gar nicht. Sodann bedeutet das Wort „Mensch“ bei Feuerbach den Allgemeinbegriff des Menschen im Gegensatz zum einzelnen, individuellen Menschen. Der Satz: der Mensch ist Anfang, Mitte und Ende der Religion, hat bei Feuerbach auch den Sinn: was den Wahrheitsgehalt der Religion ausmacht, für das Auge dessen, der ihr Wesen durchschaut, ist der Mensch, nicht als Einzelwesen, sondern als Gattungswesen. „Mensch“ in dem Sinn ist der Allgemeinbegriff des Menschen, das, was den verschiedenen Menschen, wenn man alles Besondere abzieht, gemeinsam ist. Aus diesem Allgemeinbegriff des Menschen leitet nun Feuerbach einen Idealbegriff ab, er leitet daraus die Forderung ab: sei Mensch, das Wort „Mensch“ in diesem Sinn drückt ein Ziel aus, dem der einzelne nachstreben soll. Den Gegensatz zum ersten Begriff des Menschen bildet das Objekt der Religion, das Übermenschliche, den Gegensatz zum zweiten der einzelne, individuelle Mensch, den Gegensatz zum dritten der empirische Mensch. Nun liegen in jedem dieser Begriffe besondere Probleme. Der zweite Begriff insbesondere bietet die Schwierigkeit, daß Feuerbach Sensualist ist, jedenfalls im Laufe seiner Entwicklung geworden ist, der Sensualist kann aber nur dem Einzelnen, Individuellen Wirklichkeitswert zuerkennen, nicht aber den allgemeinen Begriffen, die wir ja mit den Sinnen gar nicht ergreifen können. Feuerbach selbst hat sich mit dieser Schwierigkeit beschäftigt, er hat auch von seinem Standpunkt aus den Wert der Allgemeinbegriffe zu rechtfertigen gesucht durch den Hinweis auf ihre praktische Bedeutung, die schon in der Sprache begründet ist. Die eigentliche Schwierigkeit liegt jedoch darin, daß Feuerbach diese drei Begriffe durcheinander bringt, daß er insbesondere den Begriff „Mensch“ in der zweiten, genannten

Bedeutung in eins setzt mit dem Begriff „Mensch“ in der dritten ausgeführten Bedeutung. Der Allgemeinbegriff „Mensch“ wird ihm ein Idealbegriff.

Gegen diese Ineinssetzung muß sich die Kritik wenden. Gegen sie hat sich schon Stirners Kritik gerichtet. Diese Kritik, die der Einzige und sein Eigentum an Feuerbach übt, hat unter allen Umständen die Bedeutung, gezeigt zu haben, daß der Allgemeinbegriff „Mensch“ sich nicht zum Idealbegriff eignet. Der „Einzige“ führt aus: Ich soll Mensch sein. Was heißt das? Ich soll alles Besondere von mir ausschließen, soll mich nur an das halten, was mir mit allen Menschen gemeinsam ist. Ich soll alles Aparte wegwerfen, soll nicht Jude, nicht Christ, nicht Bürger sein, soll mich frei machen von allem Egoistischen, nur dem Einzelnen Angehörigen, von allen Vorurteilen, besonderen Vorrechten, und soll nur Mensch sein, nichts als Mensch, und mich mittels meiner Menschlichkeit freimachen von allen jenen Schranken. Das ist aber eine ganz lächerliche Aufgabe, die man mir da stellt. Denn Mensch bin ich jederzeit, weniger als Mensch kann ich gar nicht sein. Ich bin Mensch gerade so, wie die Erde ein Stern ist. So lächerlich es wäre, der Erde die Aufgabe zu stellen, ein rechter Stern zu sein, so lächerlich ist es, mir den Beruf aufzubürden, ein rechter Mensch zu sein. „Nicht in der Zukunft, ein Gegenstand der Sehnsucht liegt der wahre Mensch, sondern daseiend und wirklich in der Gegenwart. Die Rose ist von vornherein wahre Rose, die Blume folgt nicht ihrem Beruf, sich zu vollenden, sondern sie wendet alle ihre Kräfte an, die Welt, so gut sie kann, zu genießen und zu verzehren, d. h. sie saugt so viel Säfte der Erde, so viel Luft des Äthers, so viel Licht der Sonne ein, als sie nur bekommen kann. Der Vogel lebt keinem Beruf nach, aber er gebraucht seine Kräfte, so viel es geht, er hascht Käfer und singt nach Herzenslust.“ „Kein Schaf, kein Hund bemüht sich, ein rechtes Schaf, ein rechter Hund zu werden. Keinem Tier erscheint sein Wesen als eine Aufgabe, als ein Begriff, den es zu realisieren habe“ (Der Einzige u. s. Eig. S. 385). Nicht der Mensch macht deine Größe aus, so wie Schillers Bedeutung nicht darin begründet ist,

daß er Schwabe war, Kants Bedeutung nicht darin, daß er Preuße war, Gustav Adolphs Bedeutung nicht darin, daß er Kurzsichtiger war. Deine Größe besteht vielmehr darin, daß du mehr bist als andere Menschen, mehr als Menschen gewöhnlich sind, in deiner Erhabenheit über den Menschen, so wie die Größe Schillers, Kants, Gustav Adolphs darin begründet war, daß sie ausgezeichnete Schwaben, Preußen, Kurzsichtige waren. Es verhält sich mit dieser Eigenschaft der Menschlichkeit gerade wie mit Friedrichs des Großen Krückstock: er wurde berühmt nicht als Krückstock, sondern als Friedrichs des Großen Krückstock. Nicht die Eigenschaft der Menschlichkeit macht deine Bedeutung aus, sondern die Vorzüge, die du hast und der Eigenschaft der Menschlichkeit in dir verleihst. Wenn der humane Liberalismus mir deshalb als höchste Aufgabe hinstellt, ich soll Mensch sein, soll alles Besondere, alle besonderen Vorzüge von mir ausschließen, so empfiehlt er mir die Lumperei. „Im humanen Liberalismus vollendet sich die Lumperei. Lumpiger ist nichts als der nackte Mensch“ (S. 165).

Der „Einzige“ zieht aus dieser Kritik die Konsequenz ich will mich nicht zum Schrein dieses Allerheiligsten, der Menschlichkeit, hergeben, will hinfort nicht fragen, ob ich in meiner Betätigung Mensch oder Unmensch bin. Weil auch der Mensch jedenfalls danach trachtet, ich zu werden, so merke ich wohl, daß alles auf mich ankommt und der Mensch ohne mich verloren ist. Der Mensch ist nur meine Eigenschaft wie Männlichkeit oder Weiblichkeit, ich aber bin ich und will nur dafür Sorge tragen, daß ich mein Eigentum sichere. Um es zu sichern, nehme ich es jederzeit in mich zurück, vernichte in ihm jede Regung zur Selbständigkeit und verschlinge es, ehe es sich fixieren und zu einer fixen Idee oder einer Sucht werden kann. Ich gehe nur von einer Voraussetzung aus, indem ich mich voraussetze. Diese Voraussetzung dient mir nur dazu, sie zu genießen und zu verzehren, so wie für mich die Welt nur das Material ist, das ich verbrauche, genieße und verzehre. „Wo mir die Welt in den Weg kommt, ich verzehre sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen“

(S. 347). Auch die Wahrheit ist mir nur ein Material wie Kraut und Unkraut. Die Wahrheit ist für mich nur ein Nahrungsmittel für den denkenden Kopf wie die Kartoffel für den verdauenden Magen, der Freund für mein geselliges Herz. Auch andere Menschen sind nur dazu da, um von mir verbraucht zu werden, sie sind nur dasjenige, was sie für mich sind, mein Gegenstand, mein Eigentum. Meine Größe besteht nicht darin, daß ich Mensch, sondern daß ich Einziger bin.

Wie man auch über diese Konsequenz denkt, die der Einzige aus seiner Kritik Feuerbachs zieht, man wird seiner Kritik doch die Bedeutung zuerkennen müssen, gezeigt zu haben, daß der Allgemeinbegriff Mensch sich nicht als Idealbegriff aufstellen läßt. Wem das Ideal der Humanität kein Spuk ist, wie für den Einzigen, der wird sich jedenfalls nach einer anderen Begründung desselben umsehen müssen, als diejenige ist, die Feuerbach gibt. Es offenbart sich an diesem Punkt eben wieder die Unzulänglichkeit der genetisch-kritischen Methode. Es ist nur Täuschung, wenn Feuerbach meint, aus der genetischen Erklärung der Religion einen kritischen Maßstab gewinnen zu können, um über ihre Wahrheit und ihren Wert zu entscheiden. Die kritische Fragestellung ist eine andere als die genetische Fragestellung. Wenn es sich darum handelt, ein Ideal zu begründen, sei es nun ein Religionsideal oder ein Ideal, das dazu bestimmt ist, die Religion zu ersetzen, muß man auf die idealen Normen der Beurteilung zurückgehen und nicht auf die Gesetze der erklärenden Wissenschaft.

Es muß also zugegeben werden, daß Feuerbach mit seiner Meinung von der Bedeutung, die seiner Theorie zukommt, sich getäuscht hat. Die unvergänglichen Verdienste, die er sich um die psychologische Erforschung der Religion erworben hat, sollen deshalb nicht verkleinert, sondern um so bereitwilliger uneingeschränkt anerkannt werden.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Ich, Hermann Theodor Henne, evangelischer Konfession, wurde den 4. Juli 1881 in Aufhausen, Oberamt Geislingen a. St., als Sohn des Schullehrers Johann Georg Henne und seiner Ehefrau Katharina geb. Lenz geboren. Ich besuchte die Volksschule in Sontheim, O.-A. Münsingen, und Schweindorf, O.-A. Neresheim. Nebenbei bereitete ich mich unter Anleitung meines Vaters auf das evangelische Landexamen vor, das ich 1895 erstand. In den Jahren 1895—1899 war ich in den Seminarien Maulbronn und Blaubeuren. Nach erstandener Konkursprüfung studierte ich im Stift 4 Jahre lang Philosophie und evangelische Theologie. Ich hörte in dieser Zeit die Vorlesungen der Herren Professoren: Sigwart, Garbe, Schwabe, Pfleiderer, Heinemann, Buder, Grill, Häring, Schlatter, Hegler. Frühjahr 1904 erstand ich die erste theologische Dienstprüfung. Nachher wurde ich mehrere Jahre im unständigen Kirchendienst verwendet, in der Zeit von 1908 bis 1911 als Repetent am Stift. 1911 wurde ich als 2. Stadtpfarrer nach Giengen a. Br. ernannt. 1916 erhielt ich von der evang.-theologischen Fakultät in Tübingen den Grad eines Lizentiaten der Theologie. Im Oktober 1917 verheiratete ich mich mit Maria geb. Schwarz aus Blaubeuren.

Zu besonderem Dank fühle ich mich verpflichtet den Herren Professoren Dr. Dr. Heinrich Maier in Göttingen und Karl Groos in Tübingen für freundliche Teilnahme an dieser Arbeit.